الجمهورية اليمنية
جامعـــــة صنعـــــــاء
الدراسـات العليـا والبحـث العلـمي
كليـــــة الآداب
قســـم الدراســـات الإسلاميـــة



الحـــــاوي لحقائق الأدلـــــة الفقهيــــــة وتقرير القواعد القياسية في الأصول الفقهية

الجزء الثاني

من (١٥٣ ـ ٣١٨)

مـــــن الإجمـــــاع إلـــى نهايـــة الأخبـــــار

للإمام العلامة

يحيى بن حمزة بن علي إبراهيم الحسيني

٦٦٩-٧٤٩هـ

دراسة وتحقيق

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب/

صادق احمد حسين عـــواس

إشـــــراف/

أ.د. سعيد علي الحميري	أ.د. احمد علي المأخذي
مشـرفاً مشاركاً	مشـرفاً رئيساً

١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م



مقدمة التحقيق:

الحمد لله العلي الكبير، الحكيم الخبير، العليم البصير، الذي جعل للعلم أصولاً، يستدل بها عليه، وأرشد عباده إلى مصادرها ومواردها، وحثهم على ولوج سبلها ومضايقها وفضلهم على عباده العابدين بقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة:11).

والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد صلى الله وسلم عليه، وعلى آله الأطهار، وصحابته الأخيار، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فقد جعل الله العلم دليلا للوصول إلى معرفته، قال تعالى:﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (محمد:19) وأنزل شريعته، وأرشد إلى مصادرها ومواردها، وكان المصدر في إثبات الأحكام الشرعية – في العصر النبوي – هو الوحي سواء كان مباشرا كالقرآن الكريم، أو غير مباشر كالسنة، وكان الصحابة -رضي الله عنهم- إذا وقعت واقعة لا يعلمون حكمها لجئوا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لبيان الحكم فيها، ولما توفي النبي صلى الله عليه وآله وسلم قام بعض الصحابة – ممن تصدى للإفتاء والقضاء – إذا واجهتهم حادثة، أو واقعة لا يعلمون حكمها بالنظر في كتاب الله تعالى؛ لعلهم يجدون حكمها فيه، فإن لم يجدوا في الكتاب نظروا في السنة، فإذا لم يجدوا نصا في الحكم اجتهدوا، وذلك بالبحث عن الأشباه والأمثال ومعرفة العلل الشرعية، والمقاصد والمصالح، والوقوف على رأي الجماعة وأهل الشورى، وكان التابعون لهم – ممن جاء بعدهم – يسيرون على هذا النهج، وهو الرجوع إما إلى الكتاب أو إلى السنة أو إلى الاجتهاد، بالإضافة إلى فتاوى الصحابة فكثر الاجتهاد، واختلفت طرق المفتين في الفتوى، ثم جاء عصر الأئمة المجتهدين بعد ذلك، وأصبح لكل إمام قواعد أعتمدها في الفتوى والاجتهاد، وعول عليها في استنباط الأحكام، وهذه القواعد موجودة في مواضع مختلفة من كتبهم، أو في كتب تلاميذهم وهكذا مع انتشار الوقائع التي تستدعي معرفة الحكم الشرعي فيها، وضبطاً للاجتهاد، وإعانة المجتهد للوصول إلى الحكم

الشرعي في كل حادثة أو واقعة؛ كانت الحاجةُ ملحةً إلى جمع القواعد والأصول التي تؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية، وكيفية استنباطها من أدلتها التفصيلية.

والحقيقة أنني لست في مقام ذكر تطور ونشأة علم أصول الفقه، فقد أفرد بمؤلفات خاصة ببيانه، ناهيك عما تشتمل عليه مقدمات الكتب الأصولية من الإشارة إلى ذلك وإنما أشير إلى ذلك إشارة اقتضتها طبيعة البحث.

وما يهمنا هنا هو الإشارة، إلى أن فقهاء الشريعة الإسلامية – رحمهم الله تعالى – قد وضعوا للأمة الإسلامية علما جليل القدر عظيم الفائدة، لا مثيل له عند أمم الأرض قاطبة لا في القديم ولا في الحديث[1] ، ذلك هو علم أصول الفقه، والذي تأتي أهميته من كونه يشكل خدمة لفهم كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، واستنباط الأحكام من نصوصهما ومن المصادر المعتبرة.

لذلك فقد حظي باهتمامٍ كبيرٍ في مختلف المدارس والمذاهب الإسلامية، أدى هذا الاهتمام إلى جمعه فأصبح علماً مستقلاً، رتبت أبوابه وحررت مسائله، وجمعت مباحثه وأُلِّفت فيه المؤلفات وصُنِّفت فيه المصنفات.

من بين هذه المذاهب والمدارس المدرسة الزيدية، التي تنتسب إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، والمتوفى في سنة(122هـ) ومما لا شك فيه أن الإمام زيد اعتمد فيما أستنتجه من فقه على ضوابط وقواعد أصولية، شأنه في ذلك شأن غيره من أئمة المذاهب، ولم تكن هذه القواعد والضوابط مما أملاها على أحد من تلامذته، وإنما استوحاها أتباع المذهب مما وصل إليهم من فقهه كما هو الحال تماما عند أتباع المذاهب الأخرى، إلا أنه ونتيجة للأحداث السياسية التي كانت بين الإمام زيد وأتباعه وبين الدولة الأموية والتي كان نتاجها هلاك كثير من تلاميذه وأتباعه، وكذلك الأحداث المتلاحقة التي واجهها أتباع مذهبه مع الدولتين الأموية والعباسية، كان له الأثر الكبير في خفوت مجال التأصيل والجمع والتأليف عند الزيدية، مقارنة مع بقية المذاهب الإسلامية، إلا أنه وفي أوائل القرن الرابع الهجري بدأت أوضاع الزيدية تستقر نسبيا بقيام دولة لهم في اليمن بقيادة الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الرسي المتوفى سنة (298هـ)، والذي كان له مدرسة فقهية عرفت فيما بعد بالهادوية نسبةً إليه وأخرى في الجيل والديلم

---

(١) الوجيز في أصول الفقه لأستاذنا أ. د عبد الكريم زيدان ، (ص ٥).

بقيادة الإمام الناصر الأطر وش المتوفى سنة (304هـ) صاحب المدرسة الناصرية، هذا الاستقرار كان له الأثر الواضح في بروز حركة التأليف لدى الزيدية عموماً، وبالنسبة للأصول الفقهية خصوصاً، والذي بدأت ملامحه تظهر بإفراد كتب لأصول الفقه وذلك بتأليف: علي بن موسى البابندشي من علماء الزيدية في الجيل والديلم كتاب الإبانة في أصول الفقه، وفي القرن الخامس ظهر أحد أشهر المؤلفات الأصولية الزيدية، وهو كتاب المجزي للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني المتوفى سنة (424هـ)، وفي القرن السادس ألف الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان المتوفى (566هـ) الزاهر والمدخل كلاهما في أصول الفقه، والقاضي جعفر بن عبد السلام المتوفى سنة (567هـ) التقريب والبالغ كلاهما في أصول الفقه، والشيخ الحسن الرصاص المتوفى سنة (584هـ) كتاب الفائق في أصول الفقه، وفي القرن السابع زادت حركة التأليف الأصولي لدى الزيدية أشتهر منها صفوة الاختيار للمنصور بالله عبد الله بن حمزة المتوفى سنة (614هـ)، والمقنع للإمام الداعي يحيى بن المحسن بن محفوظ المتوفى سنة (656هـ)أحد أهم المراجع الأصولية لدي الزيدية، وجوهرة الأصول للشيخ أحمد بن الحسن الرصاص المتوفى سنة (656هـ)، وفي القرن الثامن ظهر الحاوي للإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة المتوفى سنة (749هـ) أكثر علماء الزيدية تأليفاً وأوسعهم شهرةً، والذي يعتبر مع كتاب المجزي للإمام أبي طالب، والمقنع للإمام الداعي يحيى بن المحسن، أهم المراجع الأصولية لدى الزيدية، وكتاب الحاوي هذا هو ترتيب وتهذيب وتوضيح لكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي المتوفى سنة (436هـ) أحد أشهر المراجع والمصادر المعروفة في أصول الفقه، إلا أنه تميز عن المعتمد بسهولة ألفاظه وعباراته، وحسن تبويبه وترتيبه، وإضافة مسائل نفيسة وأدلة أساسيه سكت عنها صاحب المعتمد، مع الإكثار من الأمثلة الفقهية، وربطها بالقواعد الأصولية، بالإضافة إلى ذكر أقوال وآراء أئمة المذهب الزيدي الأصولية، مما جعله إضافة علميه رصينة تضاف إلى المكتبة الأصولية، ويمكننا تصنيف كتاب الحاوي بأنه من المؤلفات الأصولية التي جمعت بين طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي، وهي تحرير المسائل، وتقرير القواعد على المبادئ المنطقية، والميل الشديد إلى الاستدلال العقلي والبسط في الجدل والمناظرة، مجردة عن الفروع الفقهية، وعلى هذه الطريقة سار الكثير من علماء الشافعية والمالكية والحنابلة، وبين الطريقة الحنفية التي تعتمد على ما نقل عن أئمتهم من الفروع الفقهية، وذلك باستخلاص القواعد والضوابط منها وجعلوها أصولا لمذهبهم، وتمتاز هذه

الطريقة بكثرة الأمثلة وبناء المسائل على النكت الفقهية، وهذه الطريقة أمس بالفقه وأليق بالفروع، وقد ظهرت طريقة الجمع بين الطريقتين في القرن السابع الهجري، وذلك بتحقيق المسائل الأصولية بالأدلة النقلية والعقلية وتطبيقها في الفروع الأصولية، والإكثار من الأمثلة الفقهية[1] وبرزت الكثير من المؤلفات الأصولية على هذه الطريقة منها:

- بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام لأحمد بن علي الساعاتي (ت 694هـ).
- تنقيح وتوضيح الأصول لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفي (ت 747هـ) وشرحه للتفتازاني (ت 792هـ).
- التحرير لكمال الدين بن الهمام (ت 861هـ) وشرحه التقرير والتحبير لابن أمير حاج (ت 878هـ)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه المتوفى نحو سنة 972هـ.
- مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور (ت 1119هـ)، وشرحه المسمى فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت 1225هـ) وهذا المنهج تجلى واضحاً في كتاب الحاوي، حيث نجد الاهتمام بالأمثلة الفقهية، وربط الأصول بالفروع حاضراً في ثنايا هذا الكتاب؛ مما يجعله مرجعاً مهماً لطلاب هذا الفن، خصوصاً مع الحاجة الشديدة إلى التدرب على ربط الأصول بالفروع في زماننا هذا؛ لضعف التمكن من العلوم الشرعية، وهذا ما دفعني إلى المساهمة في إخراج هذا السفر الجليل، سائلاً الله جل وعلا أن يوفق طلاب العلم إلى إخراج باقي أجزاءه لتعم به الفائدة والله من وراء القصد. هذا ولقد واجهتني العديد من الصعوبات أثناء إعداد هذا البحث أهمها التحقيق على نسخةٍ فريدة، فكان أي

طمسٍ أو اضطرابٍ في النص يكلفني الكثير من الوقت والجهد، وكذا خلو المخطوط من التهميز والتنقيط؛ مما يضاعف الجهود في ضبط النص. بالإضافة إلى الصعوبة في الحصول على الكثير من المراجع والمصادر، خصوصاً كتب الزيدية والمعتزلة؛ وذلك لأن الكثير منها لا يزال مخطوطاً، وما كان من هذه المخطوطات موجوداً سواءً في المكتبات العامة أو الخاصة لا يجد الباحث إليه سبيلاً؛ بسبب عدم تجاوب القائمين عليها.

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون (٤٥٥/١) ، أبجد العلوم للقنوجي (٧٨٩/٢).

خطة البحث:

جاءت هذه الرسالة في قسمين: **الأول**: قسم الدراسة، **والثاني**: قسم التحقيق.

القسم الأول:اشتمل على مقدمة وفصلين: **المقدمة**: بينت فيها أهمية علم الأصول وأسباب اختياري للموضوع، والمنهجية التي سرت عليها في هذا البحث.

الفصل الأول: تناولت فيه عصر وحياة المؤلف، جاعلاً ذلك على ثلاثة مباحث: **المبحث الأول**: تناولت فيه عصر المؤلف وذلك من خلال ثلاثة مطالب: **المطلب الأول**: في الحالة السياسية في عصر المؤلف **والمطلب الثاني**: في الحالة الاجتماعية في عصر المؤلف **والمطلب الثالث**: في الحالة العلمية في عصر المؤلف. **أما المبحث الثاني**: فقد تحدثت فيه عن حياة المؤلف من خلال أربعة مطالب: **المطلب الأول**: في اسمه ونسبه ونشأته.**المطلب الثاني**: في شيوخه وتلاميذه. **المطلب الثالث**: في عقيدته ومذهبه. **المطلب الرابع**: في علمه وأدبه وزهده. **أما المبحث الثالث**: فقد تحدثت فيه عن وفاته وثناء العلماء عليه وآثاره، وذلك في مطلبين: **المطلب الأول**: في وفاته وثناء العلماء عليه. **المطلب الثاني**: في آثاره ومؤلفاته.

الفصل الثاني: اشتمل على دراسة للمخطوط وذلك في ستة مباحث: **المبحث الأول**: في إثبات عنوان الكتاب ونسبته لمؤلفه.**المبحث الثاني**: في أهمية الكتاب وقيمته العلمية. **المبحث الثالث**: في منهج المؤلف في تأليفه الكتاب.**المبحث الرابع**: في مصادر الكتاب ومراجعه. **المبحث الخامس**: في الرموز والمصطلحات التي وردت في الكتاب. **المبحث السادس**: في وصف نسخة المخطوط، ونماذج منها.

أما القسم الثاني من هذه الدراسة: فقد عملت فيه على تحقيق المخطوط من بداية الإجماع إلى الأخبار.

وأما عن المنهج الذي سرت عليه في التحقيق فيمكن بيانه من خلال ما يلي:

1- اعتمدت على النسخة الوحيدة التي بخط المؤلف لإثبات النص، والرجوع إلى مصادر الكتاب ومراجعه لضبط ما أشكل عليَّ من النص.
2- التزمت العناوين والتقسيمات التي جرى عليها المؤلف.
3- التزمت في كتابة النص قواعد الإملاء الحديثة.

4- عملت على توثيق الأقوال التي نسبها المؤلف لقائليها، والتأكد من صحتها من خلال الرجوع إلى مصادرها الأساسية.

5- قمت بدراسة المسائل وإضافة ما تحتاجه بعض المسائل في الهامش، من تحرير محل النزاع، أو ذكر قول لم يذكره المؤلف، أو دليل أساسي سكت عنه، ونحو ذلك مما دعت الضرورة لذكره إتماماً للفائدة، وإكمالاً لمسائل الكتاب.

6- عملت على الاهتمام بعلامات الترقيم والأقواس ونحوها، مما يسهل على القارئ فهم النص.

1- عملت على عزو الآيات القرآنية، بذكر السورة ورقمها. وتخريج الأحاديث النبوية والآثار الواردة في النص، وعزوها إلى مصادرها من كتب الحديث والأثر، مع بيان مرتبة الحديث من الصحة والضعف، اعتماداً على أقوال أئمة الحديث، هذا إذا لم يكن الحديث وارداً في الصحيحين، أو في أحدهما، فإن كان كذلك اكتفيت به، وكذا عزوت الأبيات الشعرية إلى قائليها، والأمثال الواردة في نص المخطوطة إلى مصادرها.

2- ترجمة لأعلام الكتاب، مقتصراً على من رأيت من وجهة نظري أنه يستحق الترجمة.

3- عرفت بالفرق الواردة في نص المخطوطة، وكذا الأماكن والبلدان غير المشهورة.

4- شرحت الكلمات الغريبة، والعبارات الغامضة، من وجهة نظري.

5- عملت فهارس للكتاب تسهيلاً للاطلاع.

هذا، ولقد حاولت في التحقيق الاقتصار على لفظٍ موجز ومعنىً مكتنز، حتى أجعل المكتوب بمقياس المطلوب تمشياً مع المرغوب، لكنَّه أملٌ حال دونه سوء التقدير وسقم التفكير. وليعلم الناظر، بأنني لم ولن أبلغ في تحقيق الكتاب النهاية، بل إذا حسَّنتُ الظنَّ قلت: خطوةٌ في البداية، فلا أشكُّ أن العمل في هذه الرسالة في حاجةٍ إلى التنقيح والتهذيب، والتصحيح والتشذيب، وهكذا شأن المرء فيما يكتبه، لا يكتب شيئاً في يومه إلا ويرى فيه خللاً في غده، وهذا من أعظم العبر على استيلاء النقص على جملة البشر.

فإذا كان هذا شأن المرء مع ما يكتبه وشأنهُ التقصير، فما بال ناقده والناقدُ بصير فليتلطَّف الناظرُ فيه مع غضِّ النظر، وليُوسِع العُذْرَ إن اللبيب من عَذَر. ولستُ أُزْجيه للناس بشرط البراءة من العيب، فإن الإنسان محلُّ النقصان بلا ريب، ويأبى الله العصمة لكتابٍ غير كتابه، والمنصف من اغتفر قليل خطأ المرء في كثير صوابه.

وفي الختام فإني ألهج إلى الله العزيز الحكيم بالحمد والثناء على ما يسر لي من تمام هذا البحث، فله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، فلولا توفيقه وعونه ما كان من أمر هذا البحث شيء، كما أتوجه بالشكر الجزيل لأستاذي الأستاذ الدكتور/ أحمد علي المأخذي المشرف الرئيسي على هذه الرسالة، وكذا أستاذي الأستاذ الدكتور/ سعيد الحميري المشرف المشارك، والذي كان لهما الفضل الكبير بعد الله جل وعلا في خروج هذا البحث بهذه الصورة، وذلك من خلال الملاحظات العلمية الدقيقة، والتي أفدت منها كثيراً، وكذا ما وجدته منهما من حسن عناية، ودماثة أخلاق وسعة حلم هون علي عناء البحث سائلاً الله جل وعلا أن يجزيهما عني خير الجزاء، كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل العاملين في قسم الدراسات الإسلامية، وعلى رأسهم رئيس القسم و أساتذتي الكرام أعضاء هيئة التدريس، والشكر من خلالهم موصولاً إلى كل العاملين بكلية الآداب وعلى رأسهم عميد الكلية، وهو أيضاً لكل من كان له عليَّ فضائل بالغة وأياد سابغة، وهم خَلْقٌ كثير لا يضرُّهم عدم النص على ذكرهم فالله يعلمهم، سائلاً الله جل وعلا أن يجزيهم خير الجزاء وأن يجزل لهم العطايا والهبات إنه كريم عظيم.

ربِّ هبْ لي حُكْماً وألحقني بالصالحين، واجعلْ لي لسان صِدْقٍ في الآخرين، واجعلني من ورثة جنَّةِ النعيم. ربِّ أوزعني أن أشكرَ نعمتَك التي أنعمت عليَّ وعلى والديَّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله وسلَّم على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى صحابته الغر الميامين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

* * *

القسم الدراسي

الفصل الأول

حياة المؤلف وعصره

المبحث الأول

عصر المؤلف

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

التمهيد:

مما لا يسع أحداً إنكارهُ الأثر الكبير للوضع السياسي، والفكري، والاجتماعي، ونحو ذلك على حياة الأفراد العلمية، فالإنسان مدنيٌّ بطبعه(١)، يتفاعل مع محيطه، فيتأثر به ويؤثر فيه.

ولذلك فإن ما يطرأ على الساحة السياسية من أحداث لابد أن تظهر آثاره في حياة علماء العصر كما أن المتغيرات الفكرية والاجتماعية لا يَقِل تأثيرهما على هذه الشخصيات عن الحياة السياسية.

وعليه فإن البحث في شخصية الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة الحسيني -عليه السلام- يستدعي دراسة أحوال عصره وبيئته التي عاش فيها، لذا كان من المناسب إلقاء بعض الضوء على عصره ولو بعجالة سريعة بعيدة عن استطرادات المؤرِّخين التي ليس موضعها هنا.

بالإضافة إلي وجود الكثير من البحوث التي تناولت هذه الجوانب، سواءً أثنا تحقيق أحد مؤلفات المؤيد بالله أو من عاصره، أو بحوث وكتابات أفردت لدراسة هذه الأوضاع خلال القرنين السابع والثامن الهجري(٢).



المطلب الأول

الحالة السياسية

عاش المؤيد بالله الإمام يحيى بن حمزة المولود سنة 669هـ باكورة حياته في ظل فاجعة أليمة عاشها العالم الإسلامي، وهي الغزو المغولي للبلاد الإسلامية، مع معاناة العالم الإسلامي من بقايا الاحتلال الصليبي لبعض الديار الإسلامية، والخلافات والمنازعات

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون (١ /٤١).

(٢) انظر على سبيل المثال: الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي والعسكري، للدكتور قاسم عبده قاسم والدكتور سيد علي السيد وعصر سلاطين المماليك التاريخ السياسي والاجتماعي للدكتور قاسم عبده قاسم ، التدوين التاريخي في اليمن في القرن الثامن الهجري ،محمد أحمد محمد الكامل ، رسالة ماجستير جامعة صنعاء ، الحياة العلمية في اليمن في القرن الثامن الهجري ، فضل محمد صالح ، رسالة ماجستير اليمن. الفكر التربوي للإمام يحيى بن حمزة، رسالة ماجستير جامعة صنعاء، الجهود النحوية للإمام يحيى بن حمزة الحسيني، أزهار محمد صالح رسالة ماجستير جامعة صنعاء.

الداخلية التي شهدتها الأطراف المكونة للوضع السياسي في العالم الإسلامي خلال هذه الفترة.

ولقد اكتنف الوضع السياسي خلال هذه الفترة من حياة الإمام أحداثٌ متلاحقة وحروبٌ متعاقبة واضطراباتٌ متفرقة، لكن يمكن أن يتركَّز الحديث عن أهم ما سجَّله التاريخ في هذه الحقبة الزمنية وفق المحاور الآتية:

1 – الحروب الصليبية الشرسة:

لقد امتدتْ جذور هذه الحروب الصليبية قبل ولادة المؤيد بالله بزمن كبير، حيث بدأت حملتهم الأولى في عام 492هـ متجهة صوب بيت المقدس، حيث تم الاستيلاء عليه وقتل ما يزيد عن ستين ألف مسلم[١]. واستمرت الحروب سِجَالاً بينهم وبين المسلمين وقصدوا الديار المصرية فتمكنوا منها عام 564هـ[٢].

ثم هيأ الله للأمة الإسلامية قائداً مظفَّراً هو" صلاح الدين الأيوبي"[٣] الذي دحرهم وتتبَّع فُلُولهم ودكَّ جحافلهم، وحرَّرَ بيت المقدس من نَيْر احتلالهم سنة 583هـ[٤].

وبعد الصراعات الداخلية بين أبناء صلاح الدين وإخوته حول الحكم ونحوه، انتهز الصليبيون هذه الفرصة فانقضُّوا مرة أخرى على بلاد المسلمين[٥].

وفي عام 646هـ جهَّز الصليبيون حملة كبيرة كان القصد منها الاستيلاء على القاهرة فلما علم بها الملك الصالح نجم الدين أيوب[٦]– وهو على فراش الموت – أمر بقتالهم.

واستولى الصليبيون على دِمْياط[١]، ومات الملك الصالح فأخفت زوجته خبر وفاته لئلا يَفُتَّ ذلك في عَضُد الجنود. ثم تولى من بعده ابنه توران شاه [٢]سنة 647هـ فقاتل الإفرنج

---

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (١٢/ ١٥٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٢/٢٥٥)، و العبر للذهبي (١٨٤/٤).

(٣) هو يوسف بن أيوب بن شاذي الكردي أبو المظفر، الملقب بالملك المظفر الناصر صلاح الدين الأيوبي. كان عادلاً وحازماً مجاهداً، قائد معركة حطين، أسَّس الدولة الأيوبية سنة ٥٦٤هـ بمصر والشام. توفي سنة ٥٨٩هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٧ / ١٣٩)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٢١/ ٢٧٨).

(٤) انظر: البداية والنهاية (١٢/٣٢٠).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٢/ ٢٧٧).

(١) هو نجم الدين أيوب بن الكامل ناصر الدين محمد بن العادل سيف الدين أبي بكر الأيوبي، ولد بالقاهرة سنة ٦٠٣هـ، وملك مصر سنة ٦٣٧هـ، وبنى المدارس، واشترى المماليك. توفي سنة ٦٤٧هـ.
انظر: شذرات الذهب لابن العماد (5/٢٣٧).

حتى هزمهم هزيمة ساحقة، غير أنه قُتِل سنة 648هـ وبموته انْقَضَتْ دولة بني أيوب في مصر[٣].

وتسلم المماليك الحكم في مصر والشام في مطلع هذه الفترة، حينها كان ما يزال احتلال الصليبيين قائماً لبعض ديار الإسلام؛ فأَنْهك قواهم السلطان الظاهر بِيْبَرْس [٤]الذي حكم من سنة (658هـ إلى 676هـ)، ثم جاء من بعده السلطان المنصور قَلاَوُوْن[٥] الذي حكم ما بين (678 – 689هـ) وجاهد في أثناء حكمه، وانتزع ما كان بأيدي الصليبيين من الحصون والمدن[٦].

وأما في بلاد المغرب والأندلس فبعد انهيار صَرْح الدولة الأموية في الأندلس، قامت دول الطوائف المفككة، هذا الأمر مهَّد للعدو المتربص بافتراس قلاع مدن هذه الدولة وسقطت قرطبة سنة 636هـ[٧]وتلتها المدن الأخرى، ولم يبق سوى غرناطة وأعمالها والتي شهدت فيها هذه الفترة حضوراً سياسياً لدولة بني الأحمر[٨]، والذي كان لتحالفهم مع بني مرين [٩]سلاطين المغرب دور إيجابي في إحياء الجهاد ضد الصليب خلال هذه الفترة، وذلك

---

(٢) **دِمْياط**: مدينة عريقة من مدن مصر تقع عند ملتقى النيل بالبحر الأبيض المتوسط، وهي عاصمة محافظة دمياط الآن. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (٢/٤٧٢).

(٣) هو الملك توران شاه بن الملك الصالح نجم الدين، قَرَّب مماليكه، وأبْعَد مماليك أبيه، فنفرتْ منه قلوبهم، وقتلوه سنة ٦٤٨هـ. وكانت مملكته شهرين. انظر: شذرات الذهب لابن العماد (5/٢٤١).

(٤) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (٤٣/٣٥٦-٣٥٨)،والسلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي(١/ ٣٣٢-٣٦٠).

(٥) هو الملك الظاهر ركن الدين أبو الفتح بِيْبَرْس الصالحي المملوكي، أحد مماليك الملك الصالح نجم الدين أيوب تولى الحكم بعد قَتْل الملك سيف الدين قُطْز، كان عالي الهمة شديد البأس. توفي سنة ٦٧٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٤/ ١٥٥).

(٦) هو الملك المنصور قَلاَوُوْن بن عبدالله الصالحي المملوكي، أحد مماليك الملك الصالح نجم الدين أيوب، كان حسن الصورة مهيباً شجاعاً. حكم مدة اثنتي عشرة سنةً. توفي سنة ٦٨٩هـ.

انظر: البداية والنهاية لابن كثير (١٣/٣٣٦).

(٧) انظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي (٢/١٢٢-١٢٣)

(١) انظر: تاريخ ابن خلدون (٤/ ٣٣٦) وما بعدها.

(٢) **بني الأحمر**: هم آخر ملوك الطوائف ببلاد الأندلس، ينسبون إلى سعد بن عبادة رضي الله عنه ، استقر لهم الأمر بعد القضاء على بني هود، متخذين من غرناطة قاعدة لهم، استمرت دولتهم إل نهاية المائة التاسعة للهجرة.

انظر: ابن خلدون (٤/ ٢١٨) ، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأبي العباس الناصري (٣/ ٣٨).

(٣) **بني مرين**: هم إحدى قبائل زناته من البربر ،بدأت دولتهم بعد القضاء على الموحدين ستة ٦٦٨هـ والاستيلاء على مراكش ، متخذين من مدينة فاس عاصمةً لهم.

بعد وقعة العُقاب المشهورة سنة 609هـ والتي عظمت فيها رزية المسلمين ولم تنصر لهم بعدها راية في بلاد المغرب والأندلس.

2- الزحف المغولي:

في مستهل القرن السابع الهجري أغار التتار(١) على الأقاليم الإسلامية ابتداءً من المشرق الإسلامي حتى الشام، فأحاطوا بالمدن الواحدة تلو الأخرى مثل: بخارى وخراسان وأذربيجان وبعض مدن فارس سنة 618هـ، فعمَّت المصائب وعظم القتل والتخريب والسلب والنهب، وأحراق المساجد والمدارس والمنازل(٢).

وفي عام 656هـ -كانت الطامة الكبرى التي حلت بالعالم الإسلامي- فقد دخل التتار بغداد واستولوا عليها، وقُتل الخليفة العباسي آنذاك المستعصم بالله(٣) وهو آخر خلفاء بني العباس، وبلغ عدد القتلى في هذه الواقعة المفجعة بالآلاف(٤).

وزحفوا إلى الشام فأسقطوا مدنها وعاثوا فيها فساداً، فتراجعت عساكر المسلمين إلى مصر هرباً ثم استجمعوا قواهم، وانتظمت أحوالهم، وخرجوا بقيادة الملك المظفر سيف الدين قُطْز(٥) وهزم التتار هزيمة نكراء عام 658هـ، وكانت أول هزيمة مُنِيَ بها التتار منذ خروجهم من بلادهم(٦).

ليستقر بهم الوضع بعدها في بلاد العراق وفارس وخراسان وما والاهما، شهدت بعدها بلاد الشام طوال هذه الفترة تقريباً حروباً عديدة بينهم وبين المماليك، تخللها فترات من

انظر : ابن خلدون (٧/٢٢١)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي (١/ ٣٣٦).

(٤) **التَّتار**: هم قوم يسكنون مَنْغُوليا في أواسط آسيا، يتكونون من عدة قبائل، اشتهرت بالقوة والعنف. أول ملوكهم جنكيز خان. انظر: شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٥/ ٦٥).

(٥) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (١٣/ ٨٢- ٩٤).

(٦) هو عبدالله بن المستنصر بالله العباسي. ولد عام ٦٠٩هـ، وتولى الخلافة سنة ٦٤٠هـ، كان كريماً حسن الديانة، لكن ليس له تيقُّظ تام ولا حزم، توفي سنة ٦٥٦هـ.

انظر: شذرات الذهب(٥/ ٢٧٠)، تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص٤٦٤).

(٧) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (١٣/202).

(١) **قُطْز**:هو الملك المظفر قُطْز بن عبدالله التركي المملوكي، كان بطلاً شجاعاً، سحق التتار في موقعة "عين جالوت" كانت مدة ملكه نحو سنة، قتل مظلوماً سنة ٦٥٨هـ.انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (٢٤/١٨٩).

(٢) انظر : البداية والنهاية لابن كثير (١٣/٢٢٠) ، سمط النجوم العوالي للعاصمي (٤/٢٢).

الصلح والهدنة بين الطرفين[١]، لتبدأ النهاية لهذا الكابوس سنة 736هـ بعد موت سلطانهم أبو سعيد[٢] بعد أن أصبحت دولة إسلامية[٣].

3-الاضطرابات السياسية الداخلية للمجتمع الإسلامي:

شهدت هذه الفترة صراعات وتحالفات داخلية، بالنسبة لجميع الأطراف المكونة للوضع السياسي خلال هذه الفترة في العالم الإسلامي.

حتى أن الصراعات والخلافات على السلطة أضحت معلماً من معالم الوضع السياسي خلال هذه الفترة؛ نتج عنها الكثير من إزهاق الأرواح وقطع صلة القرابة، وغيرها من الخطوب الفظيعة التي رافقت هذا الصراع.

صراعاً كان حصيلته إسقاط سلطان وسجنه أو قتله وتنصيب آخر، وهكذا... حتى عد بعض المؤرخين سنة 678هـ من العجائب لكثرة الخلافات، والصراعات الداخلية في مختلف الأمم[٤].

4- الاضطراب السياسي في اليمن :

أولاً: الأحداث السياسية خلال هذه الفترة:

إن الأحداث التي شهدها العالم الإسلامي خلال هذه الفترة، قد عكست بظلالها على الأوضاع في هذا الجزء من العالم الإسلامي، فكما قامت دولة المماليك في مصر على أنقاض الدولة الأيوبية، قامت الدولة الرسولية في اليمن على أنقاضها كذلك، وذلك سنة 630هـ[٥].

---

(٣) انظر : البداية والنهاية لابن كثير (١٤/ ١٧٣) ، شذرات الذهب لابن العماد (١١٦/٦).

(٤) **أبو سعيد**: بن خربندا بن أبغو بن أبغا بن هولاكو، آخر من أجتمع عليه مُلك التتار، كان مسلماً قليل الشر استمر حكمه نحو عشرين عاماً، توفى سنة ٧٣٦هـ وبموته انقرض ملك بني هولاكو.

انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (٢٠٢/١٠).

(٥) انظر :البداية والنهاية (١٧٤/١٤) ،تاريخ ابن خلدون (٥٠٢/٥).

(٦) انظر :البداية والنهاية (٢٨٧/١٣).

(١) انظر : تاريخ ابن خلدون (٥٧٦/٥)، العقود اللؤلؤية للخزرجي (٥١/١).

لتشهد هذه الفترة صراعاً عنيفاً على السيادة والنفوذ بين سلاطين الدولة الرسولية من جهة، وبين أئمة الزيدية من جهة أخرى، استمر تقريباً طوال فترة حكم الدولة الرسولية كانت تتخلله فترات متقطعة من الصلح والهدنة بين الطرفين[١].

استطاع الأشراف أئمة الزيدية خلال هذه الفترة مد نفوذهم إلى صنعاء وذمار، وحصر الدولة الرسولية في بعض الفترات في تعز وما جاورها، خصوصاً في عهد الإمام محمد بن المطهر[٢] الذي استولى على كثير من حصون ومعاقل الدولة الرسولية[٣].

كما كان للصراع مع الباطنية حضوراً قوياً في هذه الفترة، فقد سجلت كتب التاريخ غزوة الإمام يحيى بن حمزة لبلاد حراز [٤] قاعدة الدعوة الباطنية الإسماعيلية، وغزاهم الإمام علي بن محمد[٥] في سنة خمس وأربعين وسبعمائة للهجرة النبوية (745هـ) في جمع من وجوه السادة والفضلاء والعلماء[٦].

كما كانت الثورات الداخلية بالنسبة للدولة الرسولية، والنزاعات في الأسرة الحاكمة حاضرة في هذه الفترة، كان أشدها ثورة الظاهر عبد الله بن المنصور أيوب بن يوسف بن علي بن رسول ابن عم السلطان المجاهد بن المؤيد في حصن الدملوة[٧] في سنة 723هـ والتي كادت أن تقضي على سلطة المجاهد[٨].

كما شهدت هذه الفترة خلافات وصراعات داخلية بالنسبة لأئمة الزيدية أدت إلى ظهور أكثر من إمام في وقت واحد في أماكن مختلفة[٩].

---

(٢) انظر : اليمن عبر التاريخ لأحمد شرف الدين (ص٢٢٢) .

(٣) هو الإمام المهدي لدين الله محمد بن المطهر بن يحيى بن المرتضى ، تولى الإمامة بعد وفاة والده سنة ٦٩٧هـ وبلغ في الحكم ما لم يبلغه إمام من قبله من أئمة الزيدية ، حيث استطاع السيطرة على الكثير من الحصون الواقعة تحت السيطرة الرسولية ، وضايق بني رسول أشد مضايقة ، توفي سنة ٧٢٨هـ . انظر: بلوغ المرام للعرشي (ص٥٠).

(٤) انظر: تاريخ اليمن للواسعي (ص٢٠٠) ، اليمن عبر التاريخ لأحمد شرف الدين (٢٤٢- ٢٥١).

(٥) مرآة الجنان لليافعي (٣١٥/٤)، الزيدية لأحمد صبحي (ص٣٢٣).

(٦) هو الإمام المهدي لدين الله علي بن محمد بن علي من نسل الإمام الهادي، استقر له الأمر بالإمامة سنة ٧٥٠هـ بعد مبايعة معارضيه الإمام أبو الفتح أحمد بن علي والواثق بالله المطهر بن محمد بن المطهر ، وكان إماما عالما فاضلا ، توفي بذمار سنة ٧٧٣هـ وحمل إلى صعدة . انظر: بلوغ المرام للعرشي (ص٥١) .

(٧) انظر : مطلع البدور ومجمع البحور لابن أبي الرجال(٤٠٧/٤).

(١) **الدُمْلُوَة**: حصن عظيم من حصون اليمن المشهورة، من نواحي تعز .انظر: معجم البلدان للحميري (٤٧١/٢).

(٢) انظر: تاريخ ابن خلدون (٥٧٩/٥-٥٨٠). شذرات الذهب لابن العماد (٢٠٩/٦).

(٣) انظر: بلوغ المرام للعرشي (ص٥١) .

ثانيا: ذكر التقسيم الإداري للدولتين، وبيان من عاصرهم الإمام يحيى بن حمزة من أئمة الزيدية وسلاطين الدولة الرسولية :

1- **الدولة الرسولية** :

شهدت هذه الفترة عنفوان الشباب للدولة الرسولية التي استطاعت في بعض الفترات إحكام السيطرة على كافة اليمن، باسطةً نفوذها من حضرموت جنوباً إلى مكة شمالاً[١] خصوصا في عهد المظفر يوسف[٢] بعد القضاء على الإمام المهدي أحمد بن الحسين بالتحالف مع أولاد الإمام عبد الله بن حمزة ، متخذةً من تعز عاصمةً لها.

وقد عاصر المؤيد بالله يحيى بن حمزة أربعة من السلاطين هم :

	مدة الحكم	
	هجري	ميلادي
- المظفر يوسف بن عمر بن رسول	694 – 647	1295 – 1249
- الأشرف عمر بن يوسف	696 – 694	1297 – 1295
- المؤيد داوود بن يوسف	721 – 696	1321 – 1297
- المجاهد علي بن المؤيد [٣]	764 – 721	1363 – 1321

2- **أئمة الزيدية**:

ظل حكم أئمة الزيدية محصوراً في الجهة الشمالية من اليمن، ولكن هذه الفترة شهدت امتداداً لحكم الأئمة إلى صنعاء وذمار[٤] كما شهدت ظهور أكثر من إمام في أماكن مختلفة، ونذكر من تولى في هذه الفترة من الأئمة وهم:

مدة الحكم

(٤) اليمن عبر التاريخ لأحمد شرف الدين (ص٢٢٤).

(٥) تاريخ ابن خلدون (٢٨٢/٤).

(٦) انظر : المرجع السابق(٥/ ٥٧٧). اليمن عبر التاريخ لأحمد شرف الدين (٢٢٤-٢٢٦).

(١) اليمن عبر التاريخ لأحمد شرف الدين (ص٢٤٢).

	هجري	ميلادي
- يحيى بن محمد السراجي	660 – 656	1261-1262
- المنصور الحسن بن بدر الدين	670 – 661	1262-1272
- المهدي إبراهيم بن تاج الدين	674 – 670	1278- 1272
- المتوكل المطهر بن يحيى	697 – 676	1278-1298
- المهدي محمد بن المطهر	728 – 697	1298-1327
- المؤيد بالله يحيى بن حمزة	749 – 729	1328-1349
- الواثق المطهر بن محمد	750 – 730	1330-1350
- المهدي علي بن صلاح	730 – 730	1330 - 1330
- الداعي أحمد بن علي الفتحي[1]	750 – 730	1330-1350

5– الحالة السياسية وأثرها على حياة المؤيد بالله:

عايش المؤيد بالله صراع الأئمة مع الدولة الرسولية من بداية حياته، وقد سجلت كتب التاريخ مشاركته مبكراً في هذا الصراع حيث كان أول شبابه مع الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى[2]، وحضر معه وقعة (تنعم) التي كانت بين المتوكل وبين بني رسول سنة 690هـ[1]، ومن بعده ابنه محمد بن المطهر وكلاهما معدود في مشايخه.

---

(٢) المرجع السابق (ص ٢٥٠).

(٣) الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى بن المرتضى بن القاسم إماماً جامعاً ، يلقب بالمظلل بالغمامة ، وله مع المظفر الرسولي وقائع مشهورة، توفي سنة ٦٩٧هـ وقبره بذروان حجة .انظر: بلوغ المرام للعرشي (ص٥٠).

ولما بويع الإمام يحيى بالإمامة سنة 729هـ لم أجد أحداً ممن ترجم له، أو ذكر سيرته يشير إلى وقوع أي مواجهة بينه وبين بني رسول.

وكان للصراع السياسي والفكري مع الدعوة الباطنية (الإسماعيلية) منذ وطأ الإمام الهادي يحيى بن الحسين صعده، حضوراً قوياً في ذهن الإمام يحيى فما إن تولى الإمامة حتى غزاهم في حراز بجيش كثيف مقتفياً آثار أسلافه من الأئمة، الذين كان لهم الفضل في مناهضة الدعوة الباطنية[٢].

ولقد كان لقلمه السبق في بيان ما هم عليه من الضلال والباطل تحت غطاء التشيع لآل البيت الكرام، فألف في ذلك مشكاة الأنوار في الرد على الباطنية الأشرار، والإفحام للباطنية الطغام.

هذا ولقد كان لتوليه الإمامة في سنة 729هـ دوراً ملحوظاً في انشغاله عن التأليف يظهر هذا من خلال مؤلفاته، فمعظمها ألف قبل هذا التاريخ، وبعضها كان بعد استقراره في حصن هران حتى وفاته.



---

(٤) العقود اللؤلوية للخزرجي (١/ ٢٥٧).

(١) مرآة الجنان لليافعي (٤/ ٣١٥)، الزيدية لأحمد صبحي (ص٣٢٣).

المطلب الثاني

الحالة الاجتماعية

أولاً: الحالة الاجتماعية في العالم الإسلامي[1]:

كان العالم الإسلامي في هذه الفترة يتألف سكانه من قوميات متباينة، وأجناس متفاوتة فيهم: العرب والبربر والأكراد والأتراك والمغول والرومان والأقباط وغيرهم، كما ضمَّ المجتمع الإسلامي بين جانبيه طوائف ومللاً شتى من سنة وشيعة ونصارى ويهود وصوفية... الخ.

هذا وقد لعبت الحياة السياسية خلال هذه الفترة دوراً بارزاً، في خلط ومزج المجتمع الإسلامي من أقصى بلاد المشرق إلى أقصى بلاد المغرب، فالأحداث التي مر بها المجتمع الإسلامي خلال هذه الفترة، من الغزو المغولي والحملات الصليبية، وما جرى فيها من أحداث مروعة[2].

إضافة إلى الصراعات والنزاعات الداخلية للسيطرة على الحكم[3]- كما سبق وأشرنا إليه في المطلب السابق- كل هذا كان له دوراً فاعلاً في ما يسمى في المصطلحات الاجتماعية الحديثة بالهجرات الداخلية؛ والتي كان نتاجها خليط من الجنسيات والقوميات المتباينة، مما أدى إلى امتزاج هذه الأجناس بعضها ببعض بالزواج والمصاهرة والمعاشرة فأضحى المجتمع الإسلامي خليطاً في خَلقهم وخُلقهم.

هذا التنوع والمزيج المكون للمجتمع الإسلامي أدى إلى التنوع في الملبس، والمأكل والعادات والتقاليد، فضلاً عن ظهور ألفاظ وتراكيب هندية، وتركية، وفارسية و...الخ ومن ثم الابتعاد كثيراً عن اللغة العربية الفصحى[4].

---

(١) يقصد- عادةً- بالحالة الاجتماعية في بلد من البلدان ، ذكر عناصر السكان من حيث الجنس والدين وطبقات المجتمع ، ثم وصف العادات والتقاليد الشعبية ، والاحتفالات والمواكب والأعياد والمواسم ووسائل التسلية والألبسة والأطعمة، والمنشآت الاجتماعية ، وما إلى ذلك من مظاهر المجتمع ، ونحن لم يكن غرضنا الأساسي استقصاء هذه المظاهر بقدر ما يهمنا من وضع تصور للقارئ عن الحالة الاجتماعية في هذه الفترة.

(٢) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (٢١٥/١٣- ٧/١٤) ، وشذرات الذهب لابن العماد (٤٥٥/٥)، الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي العسكري ، د. قاسم عبده قاسم ود. علي السيد علي (ص٥).

(٣) انظر :البداية والنهاية لابن كثير (٢٨٧/١٣).

(١) الحياة العلمية و الاجتماعية في مكة في القرنين السابع والثامن الهجري ، طرفة عبد العزيز العبيكان(ص٢٤٥) .

هذا ولقد كان لهذا الامتزاج النسبي أثراً في ظهور أُسر عرقية وحرفية تكوّن تجمعات سكانية مختلفة، حتى أضحت بعض الحارات والأحياء تعرف بأسماء ساكنيها[(١)]، والذي بدوره عكس ظهور التنوع والتخصص في البيع في الأسواق العامة، حيث ظهر ما يسمى أسواق الحبوب وسوق البزازين وغيرهما، ومن ثم انتشار الأسواق التي يصعب حصرها خلال هذه الفترة [(٢)].

أضف إلى ذلك الرواج العلمي الذي شهدته كثير من حواضر العالم الإسلامي كالقاهرة ودمشق، وبلاد الحرمين، وتعز وزبيد وغيرها، ترافقاً مع بناء المدارس، وترتيب الدروس في المساجد، والاهتمام من قبل الحكام بذلك؛ مما أدى إلى ترتيب الرحلات العلمية وقصد هذه الأماكن من مختلف البلدان الإسلامية[(٣)].

هذا ولقد كانت الحياة الاجتماعية تتغير أنماطها تبعاً لنهج الحكم، وسياسة الحاكم هذا الاختلاف انعكس أثره في حياة الناس.

ومن ثم فإن كل ما أسلفنا ذكره كان له الأثر في تكوين بيئة اجتماعية غير منتظمة وغير مترابطة، وأوجدت عوائد بين المسلمين لا يقرها الإسلام، وأحدثت بدعاً مخالفة للشريعة، فقد ظهرت في هذه الفترة أنماط غريبة من الدراويش وأصحاب الطرق، لدرجة أنه وجد في مصر وحدها في عصر المماليك حوالي ست وثلاثين فرقة [(٤)]؛ من عجائب بعض هذه الطوائف، طائفة تعرف بالقلندرية وهم يحلقون لحاهم وحواجبهم اقتداءً بقدوة الطائفة فتح الدين الساوي، والذي ذكر من أحواله ما يدعوا للعجب[(٥)].. ؟!! فسبحان من بيده القلوب يقلبها كيف يشاء.

ويعزو الباحثون ذلك إلى تشجيع حكام المماليك، ومن قبلهم الأيوبيين الذين استغلوا الصوفية في تدعيم سلطانهم والترويج لهم بين العامة[(٦)].

---

(٢) المرجع السابق (ص ٢٤٤).

(٣) عصر سلاطين المماليك التاريخ السياسي والاجتماعي د. قاسم عبده قاسم (ص٢٢٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٠٥).والحياة العلمية والاجتماعية في مكة (٢٣١).

(٥) انظر : رحلة ابن بطوطة (١/ ٥٤- ٥٥) . وعصر سلاطين المماليك (٢٠٧-٢٠٨) .

(٦) رحلة ابن بطوطة (١/٤٩).

(١) عصر سلاطين المماليك د. قاسم عبده قاسم (ص٢٠٧) .

ولقد كانت أنماط الحياة المعيشية تختلف من فترة إلى أخرى تبعاً للاستقرار والاضطراب السياسي، فقد شهدت هذه الفترة نوع من ضيق العيش والفقر الشديد في بعض أجزاء العالم الإسلامي، ففي سنة 718هـ وقع في بعض المناطق أحوال صعبة يطول ذكرها اضطرت فيه بعض الأسر إلى بيع الأطفال، من جهة توفر للطفل من يكفله، ومن جهة أخرى تستفيد من ثمنه إلى أن يقضى الله أمراً كان مفعولا، ولما امتنع كثير من الناس عن شراء أولاد المسلمين، كانت المرأة تصرخ بأنها نصرانية ليُشترى منها ولدها[(١)].

بينما شهدت بعض الفترات نشاطاً اقتصادياً واسعاً، حتى أن بعض الباحثين قد وصف عصر المماليك بأنه عصر المال والثراء، وعصر الترف والرقي الاجتماعي، وعصر الازدهار الحضاري[(٢)].

ونتيجةً لهذا الثراء فقد شهدت هذه الفترة من الزمن اهتماماً واسعاً بالفن المعماري في المساجد والمدارس والأضرحة والسبل، والحمامات وغيرها من المرافق.

خصوصاً المساجد والتي حظيت بعناية فائقة في البناء، بالنسبة لواجهات المساجد وجمال مآذنها ورشاقتها وزخرفتها بالزخارف المختلفة[(٣)].

ثانياً : الحالة الاجتماعية في اليمن :

لم تكن الحالة الاجتماعية في اليمن بعيدةً كل البعد عن الحالة الاجتماعية في العالم الإسلامي، فالمجتمع اليمني يتكون من القبائل اليمنية، والغرباء الوافدين إلى اليمن على مر التاريخ، ولكن هذه الفترة شهدت تواجدا ً للوافدين أكثر من ذي قبل، ويعود ذلك إلى خضوع اليمن منذ أواخر القرن السادس الهجري للحكم الأيوبي، والذي كان معظم أفراد جيشه من الأكراد والأتراك، وقد نهجت الدولة الرسولية نفس النهج الذي نهجته الدولة الأيوبية من الاعتماد على العناصر الوافدة في تسيير شئون الدولة، حتى أن أكثر الجند في الدولة الرسولية من الوافدين[(٤)]وقد شكل هذا النهج علامة خاصة بالدولة الرسولية ولقد كان

---

(٢) انظر البداية والنهاية لابن كثير (١٤/ ٨٦).

(٣) الأيوبيون والمماليك في مصر والشام ، د. سعيد عبد الفتاح عاشور (ص٣٤٨).

(٤) انظر: المصدر السابق (ص ٣٤٣ -٣٤٤).

(١) انظر: صبح الأعشى (٥/٣٢) ، وحياة الأدب في الدولة الرسولية للحبشي (ص٢٣).

لهم دوراً سياسياً ملحوظاً خلال هذه الفترة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار رأي المؤرخين الذين يرجعون نسب بني رسول حكام اليمن لهذه الفترة إلى التركمان[1] .

وهذا بلا شك كان له الأثر الكبير في دخول بعض العادات والتقاليد التي تحملها هذه العناصر، والتي لم تكن معروفة من قبل في المجتمع اليمني، ويكفينا عن الخوض فيها ما صوره الرحالة ابن بطوطة[2]خلال دخوله الديار اليمنية عن عادات وتقاليد مجالس سلاطين الدولة الرسولية مُظهرًا عجبه حيث قال:" وله ترتيب عجيب في قعوده وقيامه إلى أن قال: يجلس فوق دكانه مفروشة مزينة بثياب الحرير، وعن يمينه ويساره أهل السلاح ويليه منهم أصحاب السيوف والدرق، ويليهم أصحاب القسي، وبين أيديهم في الميمنة والميسرة الحاجب وأرباب الدولة، وأمير جندار على رأسه، والشاويشية هم من الجنادرة وقوف على بعد، فإذا قعد السلطان صاحوا صيحةً واحدة بسم الله، وإذا قام فعلوا مثل ذلك فيعلم جميع من بالمشوار وقت قيامه، ووقت قعوده، فإذا استوى قاعداً دخل كل من كان عادته أن يسلم عليه فسلم، ووقف حيث رسم له بالميمنة أو الميسرة، لا يتعدى أحد موضعه، ولا يقعد إلاّ من أمر بالقعود، يقول السلطان للأمير جندار: مر فلاناً يقعد فيتقدم ذلك المأمور بالقعود عن موقفه قليلاً، ويقعد على بساط هناك بين أيدي القائمين في الميمنة والميسرة، ثم يؤتى بالطعام وهو طعامان، طعام الخاصة، وطعام العامة، فأما الطعام الخاص فأكل منه السلطان، وقاضي القضاة، والكبار من الشرفاء، ومن الفقهاء والضيوف، وأما الطعام العام فيأكل منه، سائر الشرفاء، والفقهاء، والقضاة، والمشايخ، والأمراء، ووجوه الأجناد، ومجلس كل إنسان للطعام معين لا يتعداه، ولا يزاحم أحد منهم أحد، وعلى مثل هذا الترتيب ترتيب ملك الهند في طعامه، فلا أعلم هل أن سلاطين الهند أخذوا ذلك عن سلاطين اليمن، أم سلاطين اليمن أخذوه عن سلاطين الهند" انتهى.

وعن كيفية السلام يقول :" ...وكيفية السلام عليه ، أن يمس الإنسان الأرض بسبابته ثم يرفعها إلى رأسه ويقول : أدام الله عزك "[3] انتهى.

---

(٢) انظر: علاقة اليمن الخارجية في عهد بني رسول وبني طاهر ، د. محمد عبد العال أحمد (٥٤-٥٦).

(٣) **ابن بطوطة** : هو الرحالة الشهير محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم اللَّواتي الطَّنجي، صاحب الرحلة المشهورة التي دار فيها ما بين المشرق والمغرب ، ذكر فيها الكثير من العجائب والغرائب ، توفي سنة ٧٧٠هـ انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة للحافظ شهاب الدين العسقلاني (٥/ ٢٢٧).

(١) رحلة ابن بطوطة (١/ ٢٧٤-٢٧٥).

وكان من عادات سلاطين الدولة الرسولية الاعتماد على أرباب الوظائف في تسيير شئون الدولة، والنظر في أحوال الناس، وذلك شبيهٌ بعادات المماليك في مصر وهم: النائب والوزير، والحاجب، وكاتب السر، وكاتب الجيش، وديوان المال و... الخ[١].

وهذا على العكس من عادات وتقاليد حكام الشمال من أئمة الزيدية، فقد ذكر القلقشندي[٢] في صبح الأعشى[٣]عن المؤرخ تاج الدين عبد الباقي اليماني[٤] قوله:

"وأئمتهم لا يحجبون ولا يحتجبون، ولا يرون التفخيم والتعظيم، الإمام كواحد من شيعته: في مأكله ومشربه وملبسه، وقيامه وقعوده، وركوبه ونزوله، وعامة أموره، يجلس ويجالس، ويعود المرضى، ويصلي بالناس على الجنائز، ويشيع الموتى، ويحضر دفن بعضهم قال: ولشيعته فيه حسن اعتقاد، ويستشفون بدعائه، ويمرون يده على مرضاهم ويستسقون المطر به إذا أجدبوا" انتهى.

وقال في موضع آخر نقلاً عن صاحب التعريف بعد أن ذكر إمام زمانه:

" وهذا الإمام وكل من كان قبله على طريقة ما عدوها، وهي إمارة أعرابية لا كبر في صدورها، ولا شمم في عرانينها[٥]، وهم على مسكةٍ من التقوى، وترد بشعار الزهد، يجلس في ندى قومه كواحدٍ منهم، ويتحدث فيهم ويحكم بينهم، سواءٌ عند المشروف والشريف والقوي والضعيف قال: وربما اشترى سلعته بيده، ومشى بها في أسواق بلده، لا يغلظ الحِجَاب ولا يكل الأمور إلى الوزراء والحُجَاب، يأخذ من بيت المال قدر بُلغته، من غير توسع، ولا تكثر غير مشبع، هكذا هو وكل من سلف قبله، مع عدلٍ شامل، وفضلٍ كامل"[٦] انتهى .

---

(٢) حياة الأدب في الدولة الرسولية للحبشي (٢٣-٢٤).

(٣) **القلقشندي**: هو القاضي شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي الشافعي، نزيل القاهرة مهر في الفقه والأدب، من أشهر مصنفاته صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ، توفي سنة ٨٢١هـ . انظر: شذرات الذهب لابن العماد (١٤٩/٧).

(٤) (٤٩/٥ -٥٠).

(٥) **هو**: أبو المحاسن تاج الدين عبد الباقي بن عبد الجيد اليماني المخزومي الشافعي ، ولد بمكة وظل متنقلاً بين اليمن ومصر والشام ،حتى توفي بالقاهرة سنة ٧٤٣هـ ، عمل للمؤيد الرسولي، وله كتاب بهجة الزمن في تاريخ اليمن . انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (١٥/١٨).

(٦) العرانين: الأنوف وهو كناية عن الرفعة والعلو وشرف الأنفس . انظر: لسان العرب لابن منظور (١٢/ ٣٢٧) النهاية في غريب الأثر للجزري (٥٠٢/٢).

(١) صبح الأعشى (٤٩/٥).

هذا وعلى الرغم مما ذكرناه من وجود بعض العادات والتقاليد الوافدة إلى اليمن خصوصاً في هذه الفترة؛ نتيجةً لزيادة عدد الوافدين إلى اليمن، إلاّ أن البلاد اليمنية من أكثر البلدان حفاظاً على تراثها الحضاري، وعاداتها وتقاليدها المتوارثة، سواءً ما كان منها عائداً إلى عصور ما قبل الإسلام، أو التي أكتسبها المجتمع اليمني في العصر الإسلامي، وهذا ما نقله لنا المؤرخون، والرحالة الذين تطرقوا لوصف مظاهر الحياة الاجتماعية في اليمن خلال هذه الفترة، من عادات وتقاليد وأخلاق اليمنيين.

فهذا أحد المؤرخين يصف أبناء المناطق الشمالية الجبلية، والتي يقع جزء منها بيد الأشراف، وجزء بيد الدولة الرسولية قائلاً: وأهلها أهل سلامةٍ وخير، وتمسّك بالشريعة ووقوفٍ معها، يعضّون على دينهم بالنّواجذ، ويقرون كلّ من يمرّ بهم ويضيّفونه مدّة مقامه حتّى يفارقهم، وإذا ذبحوا لضيفهم شاةً، قدّموا له جميع لحمها، ورأسها، وأكارعها وكبدها وقلبها وكرشها، فيأكل ويحمل معه ما يحمل، ولا يسافر أحدٌ منهم من قريةٍ إلى أخرى إلا برفيقٍ يسترفقه منها فيخفره، لوقوع العداوة بينهم[(١)].

وهذا الرحالة المغربي ابن بطوطة، يبتدئ رحلته في بلاد اليمن خلال هذه الفترة، واصفاً جمال أرضها وطيب عيشها، وجمال أهلها، وحسن أخلاقهم، وعاداتهم وتقاليدهم، ووافر كرمهم، وغزير علمهم، وكثرة عبادتهم وزهدهم، ولولا خوف الإطالة لأطربت الأسماع بحسن وصفه، وجمال منطقه[(٢)].

هذا وقد شهدت اليمن خلال هذه الفترة، ازدهاراً اقتصادياً وافراً على الرغم من الاضطرابات السياسية التي أسلفنا الحديث عنها، حتى عدها كثير من الباحثين من أزهى عصور اليمن الحضارية؛ وذلك نظراً للازدهار التجاري والصناعي والزراعي التي أولته الدولة الرسولية اهتماما كبيراً، حتى أنهم لا يزالون يستجلبون من مصر والشام طوائف من أرباب الصناعات والبضائع ببضائعهم على اختلافها[(٣)].

وإذا قدم عليهم غريبٌ يجيد مهنةً من المهن يحسنون تلقيه غاية الإحسان، ويستخدمونهم

---

(٢) انظر: صبح الأعشى (٥/٣٦ – ٣٧) .

(٣) انظر: رحلة ابن بطوطة (١/٢٧١ – ٢٧٧) .

(١) انظر : صبح الأعشى (٥/ ٣٤) .

بما يناسب كلاًّ منهم، ويتفقّدونهم في كل وقت بما يأخذ به قلوبهم ويوطّنهم عندهم حتى أضحوا مقصودين من آفاق الأرض، وقلّ أن يبقى مجيدٌ في صنعةٍ من الصنائع إلاّ ويصنع لأحدهم شيئاً على اسمه، ويجيد فيه بحسب الطاقة، ثم يجهّزه إليه ويقصده به فيقدّمه إليه فيُقبل عليه ويقبل منه، ويُحسن نُزله، ويُسني جائزته؛ ثم إن أقام في بابه أقام مُكرماً مُحترماً، أو عاد محبوّاً محبوراً، يجزلون من نعمهم العطايا، ويثقلون بكرمهم المطايا، ما قصدهم قاصدٌ، إلا وحصل له من البرّ والإيناس، وتنويع الكرامات ما يسليهم عن الأوطان، وقد أفردت الدولة دوراً لضيافة الغرباء الوافدين، كالدار التي أنشأها السلطان المظفر يوسف بن علي، وكان مجموع ما يطبخ فيها كل يوم، قدر حمل جمل من الطعام هذا عدا اللحم والتمر[١]، كل هذا جعل من المناطق الواقعة تحت سيطرة سلاطين بني رسول أكثر ثراءً من تلك الواقعة تحت سيطرة الأشراف.

وكان نتاج هذه الطفرة المالية، خصوصاً بأيدي بعض أفراد الفئات الاجتماعية التي تنتمي إلى طبقة الخاصة كأفراد الأسرة المالكة من أبناء السلاطين ونسائهم، والمقربين منهم من الوزراء والأمراء والولاة والعلماء والفقهاء والشعراء وغيرهم؛ كثرت المنشآت التي قاموا بتعميرها خدمة للمجتمع، كالمساجد والمدارس وغيرها، وتخصيص الأوقاف لها متعديةً بذلك حدود المجتمع اليمني إلى مكة المكرمة، وذلك ببناء المدارس والمرافق وخدمة البيت الحرام، وكساء الكعبة منافسةً بذلك ملوك مصر، حتى أن باب الكعبة وكان من الخشب العتيق مكتوب عليه ذكر الملك المظفر الرسولي في الفردتين، مكتوب في إحداهما "يا الله يا وليّ يا عليّ اغفر ليوسف بن عمر بن علي"[٢].

وقد تجاوزت الحياة المعيشية إلى المبالغة في مظاهر الترف في القصور، والدور السلطانية التي بناها سلاطين بني رسول على أساس فن معماري متميز عد من خصائص هذه الفترة[٣]، ولم يكن ما ذكرناه من الثراء المالي في هذه الفترة خاصاً بهذه الفئة فقد ذكر في صبح الأعشى[٤] عن بعض المؤرخين ممن أقام بمدينة عدن خلال هذه الفترة قوله: إن الإقامة بها تحتاج إلى كلفة في النفقات؛ لارتفاع الأسعار بها في المآكل والمشارب؛ ويحتاج المقيم بها

---

(٢) انظر:علاقة اليمن الخارجية في عهد بني رسول وبني طاهر لمحمد عبد العال (ص ٥٥٠).

(٣) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (١٦٢/١٤)، السلوك للمقريزي (١٦٩/٣).

(١) انظر: بهجة الزمن في تاريخ اليمن لابن عبد الباقي اليماني (ص١٢٤).

(٢) (١٠/٥).

إلى ما يتبرد به في اليوم مراتٍ في زمن قوة الحر، قال: ولكنهم لا يبالون بكثرة الكُلف ولا بسوء المقام؛ لكثرة الأموال النامية" انتهى.

وقبل أن نختم عرض الحالة الاجتماعية في اليمن، نذكر التعايش المذهبي في اليمن خلال هذه الفترة والمتمثل في:

1-المذهب السني الأكثر انتشاراً، متمثلاً في المذهب الشافعي وهو مذهب الدولة الرسولية، والمذهب الحنفي والمالكي والحنبلي بشكل طفيف في زبيد وبعض المناطق اليمنية[١].

2_ المذهب الزيدي الشيعي المنتشر في المناطق الشمالية من اليمن، والتي هي مناطق نفوذ الأئمة.

3_ المذهب الإسماعيلي والذي كان منتشراً في بلاد حراز وبعض المناطق الأخرى.

أما ما يخص المذهب الإسماعيلي، فقد واجه إجماعاً عدائياً من كافة المذاهب الإسلامية السنية منها والشيعية، وذلك لما أظهره من الطعن الصريح في الشريعة المحمدية تحت غطاء التشيع لآل البيت الكرام، ولهذا فإن هذه الفترة، هي امتداداً لما حملته الفترات السابقة من مواجهة هذا الفكر بالسيف والقلم من كلا المذهبين السني والزيدي، وهذه الفترة تعتبر نقطة تحول مهمة في هذا الصراع، حيث ظهر الصراع الفكري مع هذه الطائفة، وبيان ما هم عليه من الانحراف والضلال بشكل أكثر وضوحاً، فنجد صاحب الترجمة قد حمل لواء هذا الصراع مفرداً له المؤلفات، ومشيراً إليه في باقي مؤلفاته[٢].

وأما ما يخص المذهبين السني والزيدي، فقد اطلعت على بعض البحوث التي تطرقت إلى العلاقة بين المذهبين قبل الخوض في هذا البحث، فوجدت تعابير تنبئ عن عداء مذهبي وصراع فكري عميق، فكانت هذه هي الفكرة التي خضت البحث وأنا أحملها في ذهني عن العلاقة بين المذهبين، خصوصاً وأنها تزامنت مع الظروف التي نمر بها اليوم، ولكن ما حدث بعد اطلاعي على كتب التاريخ التي تناولت الأحداث في اليمن خصوصاً المعاصرة لتلك الفترة سواءً السنية أو الزيدية، وجدت العكس تماماً، فالصراع الذي كان حاصلاً خلال تلك الفترة وما قبلها بين الأئمة والممالك السنية لا يتعدى أن يكون صراعاً سياسياً لبسط النفوذ

---

(٣) قيام الدولة الزيدية في اليمن لحسن خضيري أحمد (ص١٤٣).

(٤) انظر: المصدر السابق (ص١٤٨)، الزيدية لأحمد صبحي (ص ٣٢٣).

والهيمنة[1]، وهذا جليٌ لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وإلاّ فما القول في الصراع الداخلي الذي حدث في كلتا الدولتين الرسولية والزيدية ؟

والتحالفات التي كان يعقدها الأشراف وسلاطين الدولة الرسولية للاستعانة بذلك في الصراعات الداخلية ؟ والتي كان أشهرها التحالف بين السلطان المظفر الرسولي، وأولاد الإمام المنصور عبد الله بن حمزة مع جمع من الأشراف وعلماء المذهب كالشيخ أحمد الرصاص، ضد الإمام المهدي أحمد بن الحسين -الذي أجمعت على فضله وعلمه جميع مصادر الترجمة السنية والزيدية- أدت إلي مقتله، وقطع رأسه، وإرساله إلى المظفر الرسولي بدعوى بعض المخالفات، والتي لم تكن توجب ما حدث من القتل والتشنيع [2]، فهل كان للصراع المذهبي حضوراً في مثل هذه الحوادث ؟!!!.

وكذا ما نقلته كتب التاريخ من انضمام كثير من قادة الأيوبيين بجنودهم للعمل في صفوف الإمام الزيدي[3].

أضف إلى ذلك المراسلات، والمعاملات التي كانت بين السلاطين والأئمة خلال هذه الفترة، يتجلى ذلك واضحاً في رسالة الإمام المتوكل المطهر بن يحيى في تعزية السلطان الأشرف الرسولي بوفاة والده السلطان المظفر الرسولي، ولولا خوف الإطالة لنقلتها بأكملها[4].

هذا وقد اشتهر عن السلطان المجاهد حبه لأهل البيت[5]، ومن قبله كان جده المظفر الرسولي ، فبعد أن تمكن من الإمام إبراهيم بن تاج الدين بذمار سنة 674هـ وجيء به أسيراً مكشوف الرأس، أمر بستر رأسه وآنسه وأكرمه، وأركبه بغلةً وجعل يسير بجانبه ويحادثه إلى أن وصل تعز، فأودعه دار الأدب، فلم يزل بها معززاً مكرماً، يجرى عليه طعامه وكسوته، مع حريمه وخدمه، مع عشرة دنانير ملكية كل يوم إلى أن توفي، ولهذا قال: لقد كان لنا في سلم

---

(١) قيام الدولة الزيدية في اليمن لحسن خضيري أحمد(ص ١٤٦).

(٢) انظر: العقود اللؤلؤية للخزرجي (١/ ١١١وما بعدها)، بلوغ المرام للعرشي (ص٤٩).

(٣) علاقة اليمن الخارجية في عهد بني رسول وبني طاهر (ص٣٦)

(٤) انظر: مجمع البحور ومطلع البدور لابن أبي الرجال (٢/ ٢٢٠).

(٥) المصدر السابق (٢/٢٢٢).

السلطان غنيً عن حربه[1]، وهؤلاء السلاطين من علماء المذهب الشافعي، فهل كان هذا صراعاً مذهبيا ؟!!!.

وزد على ذلك تتلمذ كل طرفٍ على الآخر[2]، فليت شعري أين الصراع المذهبي من كل هذا؟!!! ولكن غر بعض الباحثين ما جرى بين الدول المتعاقبة من الأحداث والحروب مع الأئمة، فظنوها صراعاً مذهبياً، وغفلوا عما أشرنا إليه، وعما جرى بين الدول اليمنية السنية منها والزيدية، من الحروب الطاحنة، وصدق القائل: "لهوى النفوس سريرةً لا تعلم ".

هذا ومما لا شك فيه أن الزيدية أكثر فرق الشيعة اعتدالاً، وميلاً إلى التفتح على المذاهب الأخرى، وقرباً من أهل السنة[3].

* * *

---

(١) انظر : العقود اللؤلوية للخزرجي (١/١٩٤).

(٢) قيام الدولة الزيدية في اليمن لحسن خضيري أحمد (ص ١٤٥).

(٣) انظر: الزيدية لأحمد صبحي (ص ٥٧٨).

المطلب الثالث
الحالة العلمية

أولا: الحالة العلمية في العالم الإسلامي :

تَزْدان الحياة العلمية في أيِّ عصرٍ وتزدهر بمقدار كثرة المدارس المنتشرة، والمكتبات العامرة بالكتب الوفيرة، وبزيادة الحوافز المبذولة لطالبي العلم والراغبين فيه.

وفي هذه الفترة، يقف الباحث بين موقفين متناقضين، وصورتين متباينتين للحالة العلمية في العالم الإسلامي في القرن السابع والثامن الهجري.

الموقف الأول:

موقف من يرى بأن هذه الفترة الزمنية، والطور التاريخي هي امتداد لفترة الجمود والتقليد والهرم والشيخوخة[1]، والتي ابتدأت من أواسط القرن الرابع الهجري، وأن العواصف السياسية الهوجاء التي ضربت المنطقة بأسرها، قد كان لها شديد الأثر في ضمور الحياة العلمية وانكماشها في عواصم عدة من العالم الإسلامي، بدايةً من بغداد عاصمة الثقافة في المشرق التي اسودَّ نهرها من مداد الكتب التي ألقيت فيه، وانتهاءً بقرطبة حاضرة الثقافة في الأندلس، والتي أضرمت النيران في مكتباتها، مما كان أثره واضحاً جلياً في قلة الإنتاج العلمي، وركود الأذهان، وسد باب الاجتهاد، وسيطرت نزعة التقليد والجمود وأصبح قصارى جهد كثير من العلماء هو جمع وفهم الأقوال من غير بحث ولا مناقشة فألفت الكثير من الكتب المطولة والمختصرة، ولكن لا أثر فيها للابتكار والتجديد.

وهكذا عصور الضعف، تمتاز بكثرة الجمع وغزارة المادة، مع نضوب في البحث والاستنتاج، ويحيل بعض الباحثين ذلك الضعف إلى سيادة الأتراك والمماليك؛ مما سبب استعجام الأنفس والعقول والألسن، إضافةً إلى اجتماع المصائب على المسلمين فلم يكن لديهم من الاستقرار ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير، ومع ذلك فإن أصحاب هذا الرأي لا ينكرون وجود أفراد من العلماء النابهين أهل النبوغ، ولكن أولئك قلة لا تنخرم به القاعدة.

---

(١) انظر علي سبيل المثال : تاريخ التشريع الإسلامي لمحمد الخضري (ص٢٤٨) ، الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي للحجوي (١٨٩/٢).

والموقف الثاني:

يرى بأن الحالة العلمية لم تُحَاكِ الحالةَ السياسية المضطربة، بل ظلَّتْ ناميةً مزدهرةً فبعد أن كانت بغداد ـ عاصمة الخلافة العباسية ـ مَحَطَّ العلماء من كل حَدَبٍ وصَوْبٍ إلا أن إمامتها للعلماء انحسرت بعد سقوطها على أيدي التتار.

وأخذت عدة مدن وعواصم إسلامية ، تتنازع الرئاسة العلمية، وصارت موئل العلماء غير أن كفَّة مصر رجحت؛ بسبب تكاثر وفود العلماء إليها؛ نتيجةً لتعرض الشام إلى الغزو الصليبي والتتري[1].

بالإضافة إلى التنافس التي شهدته خلال الفترة الزمنية السابقة، حيث سعت الدولة الفاطمية (العبيدية) سعياً حثيثاً إلى بناء المدارس، وتعليم المذهب الإمامي، والتشجيع على نشره بين الناس، لتأتي من بعدها الدولة الأيوبية، والتي سعت إلى إنشاء المدارس السُّنِّية والسعي إلى اجتثاث جذور المذهب الإمامي، ومن بعدها دولة المماليك التي نهجت نفس النهج الذي سار عليه أسيادهم، بل توسعت دائرة المنافسة لتشمل المذاهب السنية خصوصاً بعد استحداث الظاهر بيبرس لمنصب قضاة المذاهب الأربعة، كل هذا كان له أثراً واضحاً في النهضة العلمية في هذه الفترة، والتي شملت كثيراً من حواضر العالم الإسلامي، إلاّ أن الديار المصرية كانت هي المسرح الأساسي لهذه المنافسة، وتتجلى هذه النهضة من خلال المظاهر التالية :

1-المساجد ودورها في نشر العلوم [2]:

المساجد هي الأماكن التي خصصها الله – عز وجل – لعبادته والتبتل إليه، قال تعالى:﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُو مَعَ اللَّهِ أَحَداً﴾ (الجن:18)، وهي إلى جانب هذا تعد أحد أهم مراكز العلم والمعرفة عند المسلمين، ففيها تدرس مختلف العلوم من عقيدة وفقه وحديث ولغة، وأدب ونحو وتاريخ وجغرافيا، وحساب ونحوها، ومنها تخرَّج العلماء والأدباء والشعراء والفلاسفة والقواد، إنها بحق موئل لأهل العلم يلقون فيها دروسهم ومركز لطلابه ينهلون منها علومهم، ومنزل تهوي إليها أفئدة المؤمنين.

---

(١) انظر: تاريخ ابن خلدون (٦٤٩/٧).

(٢) انظر: انتشار الإسلام وأشهر مساجد المسلمين في العالم لحسين محمد كمال (ص٣١).

وهذه الفترة قد شهدت اهتماماً واسعاً ببناء المساجد، وترتيب الدروس، وتعيين المدرسين، وتنظيم الأوقاف لها، في كثير من حواضر العالم الإسلامي [(١)].

2- **الكُتَّاب "الكتاتيب"**:

يعد الكتَّاب من أقدم مؤسسات التعليم عند المسلمين، وأسبقها وجوداً في العالم الإسلامي منذ العهد النبوي، ولكن انتشاره والتوسع فيه تم على رأي بعض الباحثين بعد الفتوحات الإسلامية، ومن ثم الاتصال بالأمم والشعوب الجديدة، مما جعل الحاجة ملحة إلى وجود أعداد كبيرة ممن يعرف القراءة والكتابة، للقيام بمهام الدولة، فضلاً عن الحاجة إلى المتفقهين بأمور الدين، إلاّ أن مفهوم الكتّـّـَاب اختص مؤخراً بالمكان الذي يعني بتربية الصغار، وتعليمهم القراءة والكتابة، وشيء من مبادئ العلوم الدينية واللغة، بالإضافة إلي حفظ القرآن وتجويده، وجميع علماء المسلمين تتلمذوا في هذه الكتاتيب، والتي كانت وجهةً لأبناء المسلمين الأغنياء منهم والفقراء على السواء.

وهذا النوع من التعليم، يقابل ما يعرف في النظام التعليمي في الوقت الحاضر بالمرحلة الأساسية، ينتقل بعده الطالب ليواصل تعليمه في دور العلم الأخرى كالمساجد، والزوايا والمدارس.

ولقد شهدت هذه الفترة، انتشاراً واسعاً للكتاتيب، واهتماماً كبيراً من الولاة والحكام بها في مختلف البلدان الإسلامية يصعب على الباحث حصرها[(٢)] .

3- **الزوايا "الأربطة** ":

وتسمى الخوانق، وهذه الزوايا تعد من المؤسسات العلمية التي شهدت انتشاراً منقطع النظير في هذه الفترة، فبالإضافة إلي كونها موضعاً لاجتماع الصوفية للعبادة والذكر، كان يقصدها بعض الطلبة لتلقي العلم، كما كان معظمها محلاً للسكن، وقد كثرت الأحباس عليها والاهتمام بها[(٣)].

4- **المدارس** :

---

(١) جوانب الحياة الاجتماعية و الاقتصادية والدينية والعلمية في بلاد المغرب الإسلامي لكمال السيد مصطفى (ص ١٠٩) .

(٢) انظر: الحياة العلمية والاجتماعية في مكة لطرفة عبد العزيز العبيكان (ص٦٥).

(٣) انظر: تاريخ ابن خلدون (٦٤٩/٧) ،رحلة ابن بطوطة (٥٤/١) ، صبح الأعشى للقشلندي (٤١٧/٣).

عُرفت المدارس عند المسلمين في القرن الرابع الهجري، وذلك عندما توسَّعت العلوم وتشعبت، وكثر طالبوها الذين جاءوا إليها من مشارق الأرض ومغاربها، فكانت الحاجة ماسة لأن تنشأ مدارس علمية متخصصة تستطيع أن تستوعب العلوم المختلفة، وتستضيف الجموع المتنوعة.

وكانت المدرسة الأولى هي المدرسة البيهقية في نيسابور، ثم تلتها في التأسيس المدرسة النظامية في بغداد، وهي أشهر المدارس على الإطلاق في القرن الخامس الهجري، وقد كان يؤمها أكبر العلماء وأشهر الأئمة، من أمثال الغزالي الذي كان أحد أشهر روادها، ثم أخذت هذه المدارس تنتشر في عواصم كثيرة، كدمشق وحلب، والقاهرة ونحوها[١].

وهذه المدارس تُعنى بالدرجة الأولى بتدريس العلوم النقلية كالتفسير، والحديث والفقه وعلم الكلام، واللغة، والنحو والصرف، والبلاغة، والعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق وعلم النجوم، والرياضيات، والفلك.

وهذه الفترة قد تميزت بتعدد منشآت التعليم، وبخاصة المدارس التي تنافس على إنشائها الملوك والأمراء والعلماء والفقهاء؛ بل وكان للنساء بصمات واسعة في ذلك المجال واستُدعي لذلك العلماء والفقهاء، والمدرسون للتدريس في تلك المدارس التعليمية[٢] التي انطلق إليها الطلاب من كل حدبٍ وصوب لطلب العلم، ويشدهم إلى ذلك أكثر اهتمام الحكام في التعليم، وتكلفهم بالإنفاق على التعليم والقائمين عليه، بل وعلى الطلاب أنفسهم، فقد حرص الكثير ممن أنشأ تلك المدارس على توفير ما يحتاجونه، لا سيما المأكل والمسكن[٣].

٥- **المكتبات "خزائن الكتب** ":

انتشرت المكتبات العلمية في هذه الفترة، فقلَّ أن تجد مدرسة من المدارس التي تم بناءها تخلو من خزانة للكتب، تسهل على الدارس سبل البحث والمراجعة؛ بل إن هذه الفترة من أكثر الفترات في التاريخ الإسلامي، والتي شهدت تنافساً منقطع النظير في جمع الكتب، واقتناء النادر منها، فمكتبة المؤيد الرسولي على سبيل المثال، قد حوت أكثر من مائة ألف

(١) انظر: آثار البلاد وأخبار العباد للقزويني (ص ١٦٨)، بغية الطلب في تاريخ حلب لابن أبي جراده (٢٤٩٨/٥ .

(٢) تاريخ ابن خلدون (٧/ ٦٦٧)، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأبي العباس الناصري (١١١/٣).

(٣) السلوك للمقريزي (٤٢٨/١)، الروضتين في أخبار الدولتين لشهاب الدين المقدسي (٧١/١).

مجلد[1]، بالإضافة إلى اشتهار حبس الكتب على طلاب العلم والمساجد، والذي شهد رواجاً واسع الانتشار في المجتمع الإسلامي[2].

وشهدت الأسواق في كثير من حواضر العالم الإسلامي، جانباً من هذا الرواج للكتب حيث كان يتم بيع الكتب بالمزايدة بواسطة الدلال، حتى يصل إلى أعلى سعر.

٦- العلماء والفقهاء والمؤلفات الشهيرة:

لا يستطيع أحد إنكار بروز أشهر العلماء، والمؤلفات في مختلف العلوم من أبناء جيل هذه الفترة، وعلى العموم فإن المؤلفات التي ألفت في هذه الفترة شاهداً حياً على ذلك التطور، فقد اتسم ذلك العصر بنشاط واضح في حركة التأليف، فتنافس الملوك والعلماء والفقهاء والأدباء، وسائر رجال العلم في الدولة في مجال التأليف، وكان من نتائج ذلك أن ألفت الكثير من الكتب في كثير من علوم الدين، وعلوم اللغة العربية، والتاريخ وعلم التصوف، وعلم الطب، والفلك والجبر والحساب، والزراعة وغير ذلك، وحصر ذلك يطول به المقام.

ثانياً: الحالة العلمية في اليمن.

شهدت اليمن خلال هذه الفترة نهضة علمية كبيرة، ترافقا مع النهضة العمرانية الضخمة التي لم تعرفها اليمن في عصر من عصورها السابقة، ويمكن التعرف على هذه النهضة من خلال المظاهر التالية:

أولاً: الاهتمام الكبير من قبل سلاطين الدولة الرسولية بالعلم وإقبالهم عليه، وحرصهم على الانتساب إليه، واشتغالهم به طلباً وتأليفاً، وتميزت مصنفاتهم بالجانب العلمي كعلم الفلك والطب والزراعة والبيطرة[3]، حتى أن المظفر الرسولي يبعث رسالة إلى الظاهر بيبرس يفاخر فيها أن لابنه مصنفاً في علم الطب[4].

وهذه الميزة لم تكن لمعاصريهم من ملوك البلاد الإسلامية الذين شغلوا بقضاياهم الخاصة والعامة، ولم يعيروا الجانب العلمي أي اهتمام.

---

(١) انظر: تاريخ ابن خلدون (٥/٥٧٨) ، شذرات الذهب لابن العماد (٦/٥٥).

(٢) انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٤/ ٣٤٠).

(٣) انظر:مرآة الجنان لليافعي (٤/٢٦٦) ، حياة الأدب اليمني في عصر بني رسول للحبشي (ص٦٠).

(٤) العقود اللؤلوية للخزرجي (١/٢٧٨).

وأما معاصريهم من أئمة الزيدية في اليمن، فقد ساهموا بدورهم في حركة التأليف وفاقوا سلاطين الدولة الرسولية في هذا الجانب، إلا أن كتبهم ظلت محصورة إلى عهد قريب في المكتبات الخاصة، ولدى أسر مخصوصة [1]، وهذا التفوق يرجع إلى اشتراط أن يكون الإمام عالماً مجتهداً، مما ساهم في المنافسة الكبيرة بين الأئمة في طلب العلم، وبلوغ مرتبة الاجتهاد.

ثانيا: الاهتمام والتنافس الكبير في بناء المدارس، والمراكز العلمية التي شهدته اليمن من قبل الدولة الرسولية، اقتفاءً لآثار أسلافهم بني أيوب الذي كان لهم الفضل في تأسيس فكرة بناء المدارس في اليمن[2] ،ويرجع ذلك إلى الازدهار الاقتصادي الذي شهدته المناطق الواقعة تحت سيطرة بني رسول، مما أدى إلى انتشار العلم في هذا العصر وعم أكثر المدن والقرى اليمنية.

وأصبحت المراكز العلمية الكبيرة يؤمها الطلبة من كل حدب وصوب، حتى أضحت مدينة زبيد ثالثة المدن العلمية في الجزيرة العربية بعد مكة والمدينة، يفد إليها العلماء بعد فراغهم من الأخذ على علماء مكة والمدينة[3].

ثالثاً: الاهتمام الكبير بالعلماء، وإكرامهم بإجزال العطايا لهم، وخصصت لذلك أوقافاً كبيرةً بالإضافة إلى تخصيص جزية اليهود التي كانت خاصة بمرتباتهم، بل تجاوز هذا الاهتمام بالعلماء إلى خارج حدود اليمن، كما عرف عن المؤيد أنه كان يبعث بصِلاته لابن دقيق العيد فقيه الشافعية في مصر[4].

رابعا: الاهتمام بالكتب واستقطاب النفيس منها، حتى كان المؤيد الرسولي يبعث من يأتيه بالمخطوطات النفيسة ويكافئ عليها مئات الدنانير[5]، وكان مكتبه يضم نحو: عشرة نساخ ينسخون الكتب، وترفع إلى خزانته بعد مقابلتها وتحريرها[6]، حتى بلغ عدد الكتب في خزانته مائة ألف مجلد[7].

---

(١) حياة الأدب اليمني للحبشي (ص ٦١).

(٢) المرجع السابق (ص ٧١). الدرر الكامنة لابن حجر (١٠٠/٢).

(٣) حياة الأدب اليمني للحبشي (ص ٥٩).

(٤) تاريخ ابن خلدون (٥٧٨/٥) ، شذرات الذهب لابن العماد (٣٤٠/٤).

(٥) الدرر الكامنة لابن حجر (١٠٠/٢).

(١) بهجت الزمن لعبد الباقي بن عبد المجيد اليماني (ص١٣٣).

(٢) تاريخ ابن خلدون (٥٧٨/٥).

أضف إلى ما سلف ذكره أن ما يعاب على الحركة العلمية في العالم الإسلامي في هذه الفترة من إغلاق باب الاجتهاد، قد سلم منه جزء من أبناء اليمن، متمثلا في المذهب الزيدي الذي ظل باب الاجتهاد فيه مفتوحاً، مما كان نتاجه بالنسبة لهذه الفترة ظهور أبرز علماء المذهب، ومن كان لهم الفضل في جمع وضبط قواعده، كالإمام يحيى بن حمزة(٧٤٩هـ)، والإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى(ت٨٤٠هـ) وغيرهما.



المبحث الثاني

حياة المؤلف وعلمه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته ونشأته.

أولاً: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه[(١)]:

هو الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن إدريس بن جعفر بن علي التقِي بن محمد النقي بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام.

وقد حدث في بعض مصادر ترجمته زيادة ونقصان، وخلط في نسبه الشريف[(٢)]، وما ذكرناه هو الأصح اعتماداً على أقدم المصادر وأرجحها[(٣)].

كنيته :اختلفت مصادر الترجمة في كنية الإمام يحيى –عليه السلام– فورد في بعضها تكنيته بأبي إدريس[(٤)]، وإدريس هو الابن الخامس للإمام يحيى، وورد في البعض الآخر تكنيته بأبي الحسين[(٥)]، والحسين هو الابن الثالث[(٦)]، هكذا ورد في بعض المصادر مع إن أكبر أبناءه هو عبد الله.

---

(١) من مصادر ترجمته:

المخطوطة :سيرة الإمام يحيى بن حمزة، لحفيده عبدالله بن الهادي بن يحيى بن حمزة واللطائف السنية للكِبسِي (٤٨ - ٤٩).

المطبوعة: كتاب الجواهر والدرر مقدمة البحر الزخار لابن المرتضى (٢٣١/١)، مآثر الأبرار لابن فِند (٢٩٧٢)،السلوك في طبقات العلماء والملوك للكندي (٣٠٨/٢)،وكشف الظنون لحاجي خليفة (١٧٩٤/٢) وطبقات الزيدية الكُبرى لإبراهيم بن القاسم (١٢٢٤/٣)، وهدية العارفين للباباني (٥٢٦/٢)، والبدر الطالع للشوكاني (٣٣١/٢–٣٣٣)، وبلوغ المرام للعرشِي (ص٥١)، وتاريخ اليمن للواسعي (ص٣٥–٣٦)، والعِقد الفاخر الحسن للخزرجِي(٢٢٥٢/٢)، والتحف شرح الزلَف للمؤيدي (ص١٢٠–١٢٣)، ومعجم المؤلفين لعمر كحاله (١٩٥/١٣) ، وأعلام المؤلفين الزيدية لعبد السلام الوجيه (١١٢٤) ، ومصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني للعمرِي) ١٧٦)، ومصادر الفكر الإسلامي في اليمن للحبشي (٦٤٣- ٦٥٠) والأعلام للزركلي (١٤٣/٨)،الزيدية لأحمد صبحي (ص٢٥٥)، حكام اليمن لعبدالله محمد الحبشي (ص١٣٣)، والإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، د. أحمد محمود صبحي.

(٢) انظر : البدر الطالع للشوكاني(٣٣١/٢) ، التحف شرح الزلف للمؤيدي (ص١٢٠) وغيرهما.

(٣) النبذه اليسيرة في سيرة الإمام يحي و أولاده ، لحفيده عبدالله بن الهادي بن يحي بن حمزة (ص١) . مقدمة البحر الزخار للإمام المهدي أحمد بن يحي المرتضى كتاب الجواهر والدرر(١/ ٢٣١).

(١) ينظر: مطلع البدور لابن أبي الرجال (٥٣٥/١).

(٢) ينظر: العقد الفاخر الحسن، للخزرجي(٢٢٥٢/٢).

(٣) ينظر: سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص١٢).

لقبه: غَلَب عليه لقب المؤيد بالله كما يلقَّب بالمؤيد برب العزة، و بالإمام، والسيد وعمادِ الدين[1]، وعمادِ الإسلام، والعلوي[2].

نسبه: أمه هي الثُّريا بنت محمد السراجي الحَسني، أخت الإمام الناصر لدين الله يحيى بن محمد السراجي الحسني[3].

وقد قَدِم جده علي في إمامة السيد يحيى بن محمد السراجي في القرن السابع من العراق وقدم معه ولده حمزة بن علي والد الإمام يحيى، وتزوج الثُّريا أخت الإمام الناصر، فأنجبت الإمام يحيى، وأخاه ۛ الحسين[4].

وللإمام يحيى من الولد سبعُة ذكورٍ وست إناث، من العلماء والأخيار.

وأولاده الذكور هم: عبدالله، ومحمد، والحسين، وأحمد، وإدريس، والمهدي ،والهادي[5].

ثانياً: مولده ونشأته:

كانت ولادته في صنعاء لثلاثٍ بقين من شهر صفر، سنة تسعٍ وستين وستمائة للهجرة (669هـ) ، ولم يخالف في تاريخ ولادته أحد ممن ترجم ۛله، وقيل كان ولادته في (حوث) والصواب أنها في (صنعاء) [6].

نشأ على سيرة آبائه مشمراً عن ساق الجد في الأخذ بخصال الفضل، وكَسبِ جلّ العلوم النافعة.

وكان أول شبابه مع الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى، وحضر معه وقعة (تنعم) وقال فيه الإمام المطهر: في هذا الولد ثلاثُ آيات :علمه وخلُقه وخطُّه[7].

وكان الإمام يحيى معاصراً للدولة الرسولية التي اتخذت (تعِز) مركزاً لها، فعاصر أربعة ملوكٍ من ملوكها، كما سيأتي الإشارة إليه.

---

(٤) وهذا اللقب هو الذي اشتهر به الإمام يحيى لدى العامة، وبه عرف مسجده وقبره الواقعان بمدينة ذمار إلى يومنا هذا، وهذا الاسم جرت العادة في اليمن إطلاقه على من يسمى بيحيى.

(٥) ينظر: اللطائف السنية للكبسي(ص٤٨)، وكشف الظنون (١٧٩٤/٢)، ومعجم المؤلفين(١٩٥/١٣) والأعلام للزركلي(١٤٣/٨).

(٦) ينظر: سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص١)، واللطائف السنية (ص ٤٨).

(٧) ينظر: العِقد الفاخر الحسن، للخزرجي(٢٢٥٢/٢)، السلوك للكندي (٣٠٨/٢).

(٨) ينظر: سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص١٠-١٢).

(٩) ينظر: المصدر السابق(ص١).

(١) ينظر : مصادر الفكر الإسلامي(ص٦٤٣) ،مآثر الأبرار(٩٧٢/٢) .

كانت دعوته للإمامة والعقد والبيعة في يوم السبت العشرين من شهر صفر سنةَ تسعٍ وعشرين وسبعِمائة للهجرة (٧٢٩هـ)[١]، وقيل ثاني شهر رجب[٢]، وقيل سنة (730هـ)[٣]، وهو أول الدعاة الحُسينيين في اليمن، وجلُّ أتباع المذهب الزيدي حسنِيون[٤]، وكانت دعوته بعد وفاة الإمام محمد بن المطهر في أواخر سنة(٧٢٨هـ)[٥] ودخل هجرة حوث في رمضان سنة(٧٣٤هـ) ثم انتقل إلى غُربان ومكث فيها شهرين ثم انتقل إلى الشرف، وأمر بعمارة مسجد المدرسة في حوث في شهر صفر سنة (735هـ) وقام على بنائه ابنه عبدالله، وأتمَّه في شهر جمادى الآخرة من السنة نفسها[٦].

وتركزت دعوته في بلاد صعدة والظّاهر والشرف، ثم نزل صنعاء وقاتل الإسماعيلية بوادي ظهر قرب صنعاء قتالاً شرساً انتهى بالصلح[٧].

وقد عارضه ثلاثةٌ من الأئمة دعوا لأنفسهم بالإمامة، وهم :علي بن صلاح بن إبراهيم بن تاج الدين، والمطهر بن محمد بن المطهر بن يحيى، وأحمد بن علي الفَتحِي [٨].

المطلب الثاني

شيوخه وتلاميذه.

أولاً: شيوخه[٩] :

-العلاّمة إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الطّبري، المتوفى سنة(٧٢٢هـ)، أخذ عليه جملةً من كتب علوم القرآن والحديث.

---

(٢) ينظر :سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص٢).

(٣) مآثر الأبرار (٢/ ٩٧٣) ، واللطائف السنية (ص٤٨) ، وهو مخالف لما في النبذة اليسيرة .

(٤) ينظر :مصادر الفكر الإسلامي(ص ٦٤٤)،وأعلام المؤلفين الزيدية (ص ١١٢٤) ، والصحيح سنةَ (٧٢٩هـ) لاتفاق المصادر القديمة عليه.

(٥) ينظر :بلوغ المرام للعرشي (ص ٥١).

(٦) ينظر: مآثر الأبرار(٩٦٩/٢) ، والزيدية للأكوع (ص٨٠) .

(٧) ينظر :سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص٢).

(٨) ينظر :مصادر الفكر الإسلامي (ص٦٤٤) ،وأعلام المؤلفين الزيدية (ص١١٢٤)، حكام اليمن (ص١٣٣).

(٩) ينظر :اللطائف السنية (٤٨)، وتاريخ اليمن للواسعي (ص ٣٥).

(١) ينظر : طبقات الزيدية الكبرى (٢٠٥/١، ٢/٧٥٠-٩٦٨، ٣/١٢٢٥-١٢٢٦)، وأعلام المؤلفين الزيدية (ص١١٢٤)، حكام اليمن (ص ١٣٣).

- العلامة شهاب الدين أحمد بن عبدالله بن الواط، أجازه في التفسير واللغة.

- أحمد بن علي بن عمران الشتوي، أخذ عنه السيرة.

- الفقيه حمزة بن علي، أخذ عنه المهذب في الفقه للشيرازي.

- الشيخ سليمان بن أحمد الألهاني.

- العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد الشاوري، أخذ عنه كتاب الفائق في الحديث.

- العلامة عامر بن زيد الشماخ.

- علي بن سليمان البصير، أخذ عنه كتب الأئمة بهجرة حوث.

- محمد الأصبهاني، سمع عليه أمالي أبي طالب ، ومجموع زيد بن علي.

- العلامة محمد بن خليفة بن سالم الهمداني، المتوفى سنة(٦٧٥ هـ)، قرأ عليه جملةً من العلوم بهجرة حوث.

- محمد بن علي المكري.

- العلامة محمد بن محمد بن أحمد الطبري، المتوفى سنة (٧٣٠ هـ)، أخذ عنه علوم القرآن والحديث.

- الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى، المتوفى سنة (٦٩٧هـ)، أخذ عنه أصول الأحكام لأحمد بن سليمان المتوفى سنة (٥٦٥هـ).

- الإمام المهدي محمد بن المطهر، المتوفى سنة(٧٢٨ هـ).

- الإمام يحيى بن محمد السراجي ، المتوفى سنة(٦٩٦ هـ).

ثانياً :تلاميذه(١):

أشهر تلاميذه هم:

- أولاده ، وبخاصة أحمد، وقد توفِّي في حياة والده سنة(٧٤٨ هـ)،حزن عليه حزناً شديداً، وإدريس، وعبدالله بن يحيى المتوفَّى سنة (788هـ)(٢).

- العلامة أحمد بن حميد بن سعيد الحارثي، المتوفى بعد (٧٥٠ هـ)سمع منه صحيحي البخاري ومسلم.

---

(١) ينظر: طبقات الزيدية الكبرى (٣/ ١٢٢٥-١٢٢٧) ، والبدر الطالع (٧٨/٢-٢٠٧-٢١٢-٢١٣).

(٢) ينظر :سيرة يحيى بن حمزة (ص١٠-١٢).

- العلامة الفقيه: أحمد بن سليمان الأزورِي، المتوفى سنة(٨١٠هـ)، وقد أجازه الإمام يحيى في رواية الانتصار.

- العلامة أحمد بن محمد الشغدرِي، وقد كتب ؓله إجازة طويلة[١].

- إسماعيل بن إبراهيم بن عطية النجراني، المتوفى سنة(٧٩٤ هـ).

- الفقيه الحسن بن محمد النحوي المتوفى سنة(٧٩1هـ)سمع عليه الانتصار، ولم يسمع عليه غيره.

- القاضي الحسن بن نسر الأهنومي، المتوفى في حوث بعد(٧٥٠ هـ).

- علي بن إبراهيم بن عطية، المتوفى بعد سنة(٨٠١ هـ).

- السيد العلامة محمد بن المرتضى بن المفضل الحَسنى، المتوفى سنة(732هـ).

- الشيخ المطهر بن حسين بن يحيى محمد تريك الصعدي ، المتوفَّى سنة (748هـ) [٢].

❋ ❋ ❋

المطلب الثالث
عقيدته ومذهبه

أولاً: عقيدته:

الإمام يحيى من أكابر أئمة الزيدية، والزيدية من أهل العدل والتوحيد كالمعتزلة فالزيدية يؤمنون بالأصول الخمسة، ويتفقون مع المعتزلة في مسائل كثيرة، ولهذا نجد الإمام يحيى في مسألة الرؤية يشير إلى الخلاف فيها بقوله: وذهب أهل العدل من الزيدية والمعتزلة إلى استحالة الرؤية على الله تعالى، وهذه المسألة معروفة لا تحتاج إلى كثير تدليل، ولهذا نجد من

(٣) ذكر طرف منها في طبقات الزيدية الكبرى (١٢٢٥/٣).

(٤) إن مما لا شك فيه أن من تتلمذ على يد الإمام يحيى، ونهلوا من علومه الغزيرة كُثر، ومن اشرنا إليه هنا هم بعض من نبغوا من تلاميذه، الذين تركوا على صفحة التاريخ العلمي والفكري والثقافي في اليمن بصماتهم الواضحة.

صنف في الملل والنحل يشير إلى الالتقاء بين الزيدية والمعتزلة في الأصول، فهذا الشهرستاني يقول في الزيدية : "أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة [1]"

وللإمام يحيى مؤلفات في أصول الدين كالشامل، والنهاية وغيرهما، نصر فيها مذهب الزيدية والمعتزلة في كثير من المسائل الكلامية التي اشتهر الخلاف فيها بين المعتزلة وغيرهم من الفرق، وهذا لا يمنع أن يكون للإمام يحيى بعض الاجتهادات التي ينفرد بها عما ذهب إليه الزيدية والمعتزلة، فالإمام يحيى قد جمع أصول الاجتهاد وله باع طويل في علومه مع ما اشتهر عنه من الميل إلى الإنصاف وترجيح ما يراه حقاً ولو خالف فيه ما عليه المذهب قال فيه الشوكاني: "وله ميل إلى الإنصاف مع طهارةِ لسان وسلامةِ صدر وعدمِ إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل ومبالغةٍ في الحمل على السلامة على وجهٍ حسنٍ وهو كثير الذّب عن أعراض الصحابة المصونة رضي الله عنهم، وعن أكابر علماء الطوائف رحمهم الله"[2]. **ثانياً : مذهبه.**

الإمام يحيى بن حمزة- عليه السلام- علم من أعلام المذهب الزيدي، وله المؤلفات الفقهية التي نصر فيها الكثير من المسائل الفقهية التي عليها المذهب، وكما أشرنا سابقاً من رسوخ قدمه في معظم العلوم، وإحرازه لرتبة الاجتهاد، فقد كان له بعض الآراء والاجتهادات التي خالف فيها المذهب، وكتابه الانتصار على مذاهب علماء الأمصار فيه الكثير من ذلك .

المطلب الرابع

علمه وأدبه وزهده

كان في غزارة علمه، وانتشار فضله وحلمه، بحيث لا يفتقر إلى بيان؛ ولم يبلغ أحد من أهل البيت مبلغه في كثرة التصانيف، فهو من مفاخر أهل البيت، وعلومه الدرية، من مناقب الزيدية.

قال حفيده عبد الله بن الهادي[3]:" حاز العلوم كلَّها، وأحرز فروعها وأصولها، وبلغت مصنفاته إلى مائة مجّلد، ولم يُبلغ إلى هذه الغاية من أهل البيت أحد، ولا هذا الأمد في علم البشر من أحد ".

---

(١) المِلَل والنحل (١/ ١٦٢).

(٢) البدر الطالع (٢/٣٣٢).

(١) سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص٣) .

وقال فيه الكِبسي[1]: " ولم يبُلغ أحد من الأئمة مبلَغه في كثرة التصانيف، فهو مِن مفاخر أهل البيت ".

وقد قيل أنّ عدد الكراريسِ من مؤلفاته زاد على أيام عمره[2].

ومع كثرة مصنفاته وتنوعها إلا أنّ الإمام يحيى ليس من أهل الفخر والادعاء، و كان كثير التواضع وعديم التبجح بها فكان يسميها الحواشي والتعاليق كما ورد في بعض وصاياه[3].

ومما جاء في إحدى وصاياه :" من اطّلع على زللٍ في الكتب التي جمعتها فليصلحه فأبى اللهُ أن يسلم من الخطأ إلا كتابه، ولا يخلو من الزلل إلا حكمه وخطابه[4].

وقد اشتهر عنه الصلاح والتقوى وكثرة العبادة، قال حفيده في سيرته :" إن أقبل على صلاته وصيامه وتسبيحه وسائر أذكاره قُلت عابد لا حظّ لَه في غير الزهادة، ولا شغل لَه بغير العبادة[5].

* * *

المبحث الثالث

وفاته وثناء العلماء عليه وآثاره.

وفيه مطلبان :

المطلب الأول: وفاته وثناء العلماء عليه.

توفي الإمام يحيى في التاسع والعشرين من شهر رمضان سنة تسعٍ وأربعين وسبعِمائة للهجرة ٧٤٩هـ[6]، على الصحيح.

وكانت وفاته آخر الليل بحِصن هِران[1]وكان كثير التردد عليه وهو قِبلِي ذَمار شماليها ونقِل إلى ذَمار بعد حين[2]، وقبر بجانب مسجده المشهور بعماد الدين[3]، وكان قبره من المزارات المشهورة في اليمن[4] ، وثمة أقوال أخرى في وفاته:

---

(٢) اللطائف السنية (ص ٤٨).

(٣) انظر :البدر الطالع (٢/٣٣٢) ، واللطائف السنية(٤٨)، وتاريخ اليمن (ص٣٦).

(٤) انظر: مآثر الأبرار (٢/٩٧٥-٩٨١-٩٨٤) ، وطبقات الزيدية الكبرى (٣/١٢٣١)، البدر الطالع (٢/٣٣٢).

(٥) سيرة يحيى بن حمزة (ص٨).

(٦) المصدر السابق (ص٣) .

(١) انظر :سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص١٦).

فقيل: إن وفاته كانت سنة ٧٤٥ هـ(٥)، وقيل: كانت وفاته سنة ٧٤٧ هـ(٦) ويبعد لأن تمام المجلد الرابع عشر من كتابه الانتصار كان في سنة ٧٤٧هـ في هِران، والكتاب يقع في ثمانية عشر مجلد.

وقيل: كانت وفاته بعد (750هـ)(٧)، وهو تفرد يخالف جميع من ترجموا له، ولعل ما ذكره الشوكاني أن وفاته سنة (٧٠٥ هـ)(٨) قصد به هذا، وما جري نوع من التصحيف إذ إن دعوة الإمام كانت سنة(٧٢9 هـ)، وكذا ألّف جمعاً من مصنفاته بعد التاريخ الذي ذكره، منها كتابه الحاوي الذي نحن بصدد تحقيقه حيث ذكر نهاية المجلد الثاني أن الفراغ منه سنة 715هـ وكما ورد في ذيل المنهاج أنه أتمه في سنة ٧١٦هـ وكما ورد في ذيل الجزء الأول من المحصل أنه أتمه في سنة ٧١٢ هـ وكما في آخر الديباج الوضيء أنه أتمه في سنة 718هـ، وقد جرت العادة أن الخلاف في وفاة شخص، أو مولده لا يكون بهذا الفارق الكبير مما يشير إلى التصحيف كما ذكرناه والله اعلم.

ومن ثم فإن عمره على ما رجحناه من تاريخ ولادته، وتاريخ وفاته بالتحديد ثمانون سنةً وسبعة أشهر.

ولقد تعاظمت مكانةُ الإمام يحيى عند القريب والبعيد، والمحب والمبغض، لِما توافر في شخصه من صفات العلم والتقوى وصلاح النفس والحكمة والشجاعة، ولِما سار بين الناس

---

(٢) هِران : أصبحت الآن حياً من أحياء مدينة ذمار في الشمال الشرقي منها.

(٣) انظر :سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص١٦)، وبلوغ المرام (ص٥١) .

(٤) يقع الآن وسط مدينة ذمار ، ويقع في الجهة الجنوبية الغربية للجامع الكبير .

(٥) اعلم أن زيارة القبور لغرض تذكر الآخرة والدعاء للأموات وتحيتهم مشروع جاءت به السنة المطهرة، وهذا ما عليه جماهير العلماء من أهل البيت وغيرهم بالنسبة للرجال، وفي جوازه للنساء والسفر لقصد هذه الزيارة خلاف معروف في مظانه من كتب الفقه، أما الزيارة لغرض دعاء الميت، والاستعانة به، وطلب الحوائج عنده ونحوه، لم يفعله أحد من الصحابة، ولا أمر به رسول الله، ولا استحبه أحد من سلف الأمة وأئمتها. انظر: الانتصار للإمام يحيى (٥٠٠/٤)، حاشية ابن عابدين (٢٤٢/٢)، منح الجليل لمحمد عليش (٥٠٦/١) المجموع للنووي (٢٧٥/٥)، المغني لابن قدامة (٢٢٣/٢)، المحلى لابن حزم (١٦٠/٥) ، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣٢٦/٢٤)، سبل السلام للصنعاني (١١٨/2).

(٦) انظر :بلوغ المرام (ص ٥١)،والأعلام للزركلي (١٤٣/٨).

(٧) ينظر: مآثر الأبرار(٩٩١/٢) ، وطبقات الزيدية الكبرى (١٢٣٢/٣).

(٨) ينظر: العقد الفاخر الحسن، للخزرجي (٢٠٥/٢).

(١) انظر: البدر الطالع (٣٣٣/٢).

من تصانيفه في مختلف الفنون، وأقوال العلماء فيه تشهد لذلك، وأسوق أمثلةً لثناء العلماء عليه، وإظهارِهم فضائلَه ومحاسنه وسعةَ علمه.

قال فيه الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى - وقد صحبه الإمام يحيى بن حمزة في مرحلة مبكِّرةً من حياته -: في هذا الولد ثلاثُ آيات: علمه وخلقُه وخطُّه)[1].

وقال حفيده عبدالله بن الهادي: "بلغ - عليه السلام - ما لم يبلِّغ إليه أحد من آبائه الأُباة، واستولى على ما لم يستولِ عليه أحد من الأئمة الهداة، وهذا شيءٌ لا يفتقر إلى بيان ويكفيك عنه الخبر العِيان"[2].

وقال الخزرجي :" كان فقيهاً إماماً عالماً عاقلاً متأدباً"[3].

وقال صارم الدين الوزير في البسامة في ذكر الأئمة الذين دعوا إلى إمامتهم في عصر واحد:

وفي عليّ ويحيى والمطهَّر وال ....فتحي جاءت بمنشورٍ من السِّيَرِ

وكان يحيَ هو الحَبَرُ الذي ظهرتْ   علومُهُ كظُهُورِ الوَشْي في الحِبرِ

وما ابنُ حمزةَ إلاَّ عَالِمٌ عـلَمٌ   مخايلُ اليُمْنِ لاحَتْ فيه من صِغَرِ[4]

وقال فيه العلامُة الشوكاني: "تبحر في جميع الفنون، وفاق أقرانه، وصنف التصانيف الحافلة في جميع الفنون".

وقال أيضاً: "وله ميل إلى الإنصاف مع طهارةِ لسان وسلامةِ صدر وعدمِ إقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل ومبالغةٍ في الحمل على السلامة على وجهٍ حسنٍ وهو كثير الذّب عن أعراض الصحابة المصونة – رضي الله عنهم– وعن أكابر علماء الطوائف رحمهم الله"[5].

وأثنى العلامة الكِبسي على غزارة عِلمه، وانتشار فضله وتقصيه لِغويصات العلوم وإحاطته بمنظومها والمفهوم، وكثرة التصانيف وجودة الأنظار في جميع التآليف مع حسن عبارة ووضوح المعاني في إيراده وإصداره[6] .

وقال العرشي: "حاز المفاخِر الدينيةَ والعلوم القرآنية "[7].

---

(٢) ينظر :مآثر الأبرار (٩٧٢/٢)، ومصادر الفكر الإسلامي(ص ٦٤٤).

(٣) سيرة الإمام يحيى بن حمزة(ص٢).

(٤) العقد الفاخر الحسن (٢٠٥/٢).

(١) ينظر :مآثر الأبرار (٩٦٩/٣).

(٢) البدر الطالع (٣٣١/٢-٣٣٢).

(٣) ينظر :اللطائف السنية (ص ٤٨)

(٤) بلوغ المرام (ص ٥١).

وقال بهاء الدين الكندي في السلوك: "وفيها الآن فقيه اسمه يحيى بن حمزة بن علي شريف حسيني فيذكر بسعة العلم والدين، وليس بالناحية أجمع من يشار إليه، بكمال العلم ورسوخ الدين غير السيد يحيى، ولولا حسد الأشراف له لاستقام إماماً، فإن الإجماع منعقد على صلاحه لذلك، واستحقاقه له [1]"انتهى.

وقال الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى في الجواهر والدرر: " اختلف فيه أَكثر شيعة زمانه ولم تمكن بسطته كغيره ومحله في العلم والفضل مشهور[2]"

فهذه أمثِلّة ناطقُة بعلو قدر الإمام يحيى عند معاصريه وخلفه، بل إنها أحياناً تتعدى الثناء والإجلال إلى المجاوزة والإسراف، رحمه الله وعفا عنه وأسكنه فسيح جناته.

المطلب الثاني: آثاره

انتقل إلي جوار ربه تاركاً ذكراً عطراً أشاد به كل من ترجم له، بالإضافة إلى ثروةٍ علميةٍ تعددت وتنوعت فوائدها، وهذا تعداد لما وقفت عليه أو على اسمه منها[3]، مصنفةً حسب فنونها، مع ذكر ما يفيد من معلومات تحصلت لي عن كل كتاب، وعددها واحد وخمسون مصنفاً[4] وهي:

كُتبه في علم الحديث:

- الأنوار اُلمضِية في شرح الأحاديث السيلَقِية[5](مجلدان) ومنه نسخة في مكتبة الجامع الكبير الغربية (الآثار) برقم (١٢3) حديث، وأخرى ذكر الوجيه أنها في مكتبة محمد بن قاسم الوجيه، وأنها معدة للطبع.
- مختصر الأنوار المضية.

كتبه في العقِيدة وعلم الكلام:

- أطواق الحمامة في حمل الصحابة على السلامة، منه نسخة بمكتبة آل يحيى بحضرموت0

---

(٥) السلوك للكندي (٢/٣٠٨).

(٦) الجواهر والدرر مقدمة البحر الزخار(١/٢٣١).

(١) اعتمدت في عدها وذكر أوصافها على المصادر الآتية :سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص٣-٤)،وكتبه المخطوطة والمحققة والمطبوعة التي استطعت الحصول عليها .

(٢) وقد أغفلت بعض الرسائل والوصايا الصغيرة – وهي كثيرة – لعدم أهميتها، ولعدم الدقة في حصرها من قِبل من كتبوا عن الإمام يحيى عليه السلام ؛ فهي دون عنوان ونسخها كثيرة، وللمزيد في معرفتها تنظر المصادر السابقة التي اعتمدت عليها في تعداد آثاره العِلمية.

(٣) **السيلقية**: هي أربعون حديثاً جمعها أبو القاسم زيد بن عبدالله بن مسعود السيلَقِي، وهي المعروفة عند المحدثين بالودعانية. ينظر :البدر الطالع (٢/٣٣٢) .

- الإفحام في الرد على الباطنية الطَّغام حقّقه: علي النشار ونشرته منشأة المعارف بمصر (د0ت)**0**

- التحقيق في أدلة التكفير[1]والتفسيق مجلد في 0١٤ ورقة ، بمكتبة الجامع الكبير ومكتبة السياغي0

- التمهيد في علم العدل والتوحيد(مجلدان في **2**١١ ورقة) في مكتبة الجامع الكبير (الأوقاف برقم ٧٣٤ علم الكلام0

- الجواب الرائق في تنزيه الخالق **.**حققه **:**إمام حنفي عبدالله، ونشرته دار الآفاق العربية بالقاهرة، عام ١٤٢٠هـ.

- الجواب القاطع للتمويه عما يرِد على الحكمة والتنزيه، حققه: إمام حنفي عبدالله ونشرته دار الآفاق العربية بالقاهرة، عام ١٤٢٠ هـ، وقد طبع هو والجواب الناطق في مغلَّفٍ واحد0

- الجواب الناطق بالصواب القاطع لعرى الشك والارتياب. حققه: إمام حنفي عبدالله ونشرته دار الآفاق العربية بالقاهرة، عام ١٤٢٠هـ.

- الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحدين، حققه **:**إمام حنفي عبدالله، ونشرته دار الآفاق العربية بالقاهرة، عام ١٤٢٠هـ.

- رأي الإمام يحيى في أبي بكر وعمر، في مكتبة الجامع الكبير الأوقاف(ورقمه 106 مجاميع).

- الرسالة الوازعة لذوي الألباب عن فَرط الشك والارتياب، وهو جوا ب مختصر للسيد داود بن أحمد **.** في مكتبة الأمبروزيانا برقم٢٠٥.

- الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب أصحاب سيد المرسلين، طُبعت مرة ضمن الرسائل اليمنية، في مصر سنة ١٣٤٨هـ ،وطُبعت بتحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، ونشرتها مكتبة التوعية الإسلامية بمصر، سنة ١٤٠٩ هـ، كما نشرتها بتحقيقه دار الحديث بدماج، سنة ١٤٠٩هـ،وطُبعت عن دار التراث اليمني ، سنة ١٤١٠هـ .

---

(٤) أوفي أدلة الإكفار كما في سيرته (ص٤).

- الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية أربعة مجلدات، منه نسخة في مكتبة الجامع برقم٢٤الكتب المُصادرة وبرقم٧٠علم الكلام0 وفي مكتبة جامعة الإمام بالرياض برقم١١٣٣٠ ف.
- عِقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي .حققه :إمام حنفي عبدالله، ونشرته دار الآفاق العربية بالقاهرة في مجلد صغير، عام ١٤٢٢هـ.
- مشكاة الأنوار في الرد على الباطنية الأشرار[١]طبع بتحقيق: محمد السيد الجليند ونشرته دار الفكر الحديث بالقاهرة د.ت.
- المعالم الدينية في العقائد الإلهية حققه: سيد مختار محمد حشاد، ونشرته دار الفكر المعاصر ببيروت، عام ١٤٠٨هـ0
- النهاية ثلاثة مجلدات0
- الوعد والوعيد وما يتعلق بهما مجلد في مكتبة الجامع الكبير، الكتب المصادرة.

كتبه في علم الفقه:

- الاختيارات المؤيدية مجلد واحد، وقال الحِبشي: لعله مخطوط بإحدى مكتبات الهند[٢].
- إكليل التاج وجوهرة الوهاج، في كتب الأوقاف بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم ٥١ مجاميع.
- الانتصار ثلاثة وعشرون مجلداً [٣]أو ثمانية عشر[٤]قال فيه حفيده عبدالله بن الهادي[٥] لم يسبقه إلى مثله أحد من الأوائل، ولا يلحُقه إلى مثله أحد من المتأخرين، وهو بقرب من المعجز لا شك في ذلك "انتهى. وأجزاؤه لم تنتظم في مكتبة واحدة، فبعضها بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء، وبعضها في مكتبة حوث، وبعضها في مكتبات خاصة، وبعضها في المتحف البريطاني[٦]. صدرت الأجزاء الأولى منه بتحقيق: عبدالوهاب المؤيد وعلي بن

---

(١) أومشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار.

(١) ينظر :مصادر الفكر الإسلامي(ص644).

(٢) ينظر :سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص٣).

(٣) كما في أعلام المؤلفين الزيدية(ص ١١٢٥) وهو المشهور.

(٤) ينظر :سيرة الإمام يحيى بن حمزة (ص٣).

(٥) مصادر الفكر الإسلامي(ص ٦٤٥)،ومصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني(١٧٦).

أحمد مفضل، ونشرته مؤسسة الإمام زيد بن علي في الأردن ، بدءً من عام ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٢م0

- الإيضاح لمعاني المفتاح في المواريث مجّلد، منه نسخة في برلين برقم ١١٩، وفي الفاتيكان برقم (5/1020) .
- الجوابات الوافية بالبراهين الشافية عن مسائل وردت عليه من القاضي الفضل ابن أحمد وهو مختصر0في مكتبة الجامع الكبير الأوقاف برقم 10مجاميع
- جواب حسن مختصر عن مسائل وردت من الفقيه أحمد بن سليمان الأوزِري وهو في مكتبة الجامع الكبير برقم ١١ مجاميع.
- جواب حسن مختصر عن مسائل وردت من الفقيه أحمد بن علي التهامي0
- الجواب المصلح للدين الموضح لسنن سيد المرسلين مختصر في مكتبة الجامع الكبير الأوقاف(برقم ١٠٦مجاميع).
- أجوبة مسائل شتى .وهو في مكتبة الجامع الكبير برقم١٠ مجاميع، بخط حفيده أحمد بن عبدالله بن يحيى.
- الرسالة الوازعة لصالح الأمة[1] عن الاعتراض على الأئمة . جواب مختصر على الفقيه محمد بن عبدالله الكوفي، منه نسخة بمكتبة الجامع الكبير، رقمها ١٠٦، و ١٠.
- العدة في المدخل إلى العمدة جزءان في مجلد ضخم.
- العمدة في مذاهب الأئمة ستة مجلدات منه أجزاء مصورة بمكتبة محمد بن عبد العظيم الهادي.

كتبه في السيرة النبوية:

- خلاصة السيرة وهو تلخيص لسيرة ابن هشام.

كتبه في علم الأصول والمنطق:

- الألطاف في التحسين والتقبيح مجلد.
- الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية ثلاثة مجلدات، منه نسخ مصورة للجزء الأول والثاني في مركز بدر بصنعاء ، ومؤسسة زيد بن علي الثقافية[1].

---

(١) ُذكرت باسم الكاشفة للغمة.

- القانون المحقِّق في علم المنطق مجلد[٢].
- القِسطاس في أحكام القياس مجلدان.
- الكوكب الوقّاد في أحكام الاجتهاد[٣] وهو جواب مختصر للفقيه محمد بن مرزوق المِسوري، في مكتبة الجامع الكبير الأوقاف(برقم 10)مجاميع وأخرى برقم ٦٦.
- المعيار لقرائح النظّار في شرح الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية مجّلد[٤]، في مكتبة الجامع الكبير الأوقاف برقم ١٠مجاميع، وُأخرى برقم ٦٦ الكتب المصادرة.
- النهاية في الوصول إلى علم حقائق علوم الأصول ثلاثة مجلدات[٥]المجلد الأول منه في مكتبة سراج الدين عدلان.
- **كُتبه في علم النحو**:
- الأزهار الصافية في شرح الكافية مجلدا حقق الكتاب بجزئيه في رسالتين لنيل العلِمية العالية الدكتوراه الجزء الأول، حققه: محمد علي العطاونة ١٤٠٢ هـ والثاني، حققه: عبد الحميد مصطفى السيد ١٣٩٩هـ، وكلتاهما في كلية اللغة العربية بالقاهرة جامعة الأزهر0
- الاقتصاد مجلد وهو كتاب مختصر يقع في ٥٦ ورقة، قال الإمام يحي في مقدمته: "وجعلته كالمِدخل إلى كتاب المفصل، لجار الله العلامة محمود بن عمر الزمخشري نور الله حفرته، ورتبته على فنونٍ ثلاثة: الفن الأول في السوابق، الفن الثاني في المقاصد، الفن الثالث في اللواحق"
- الحاصر لفوائد المقدمة في علم حقائق الإعراب. حققه عبد العزيز بن عبد المحسن أبا نمي ونال به درجة العالِمية العالية الدكتوراه، من كلية اللغة العربية بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٦ هـ.
- المحصل في كشف أسرار المفصل أربعة أسفار0 السفر الأول منها حققه: أ0د0خالد بن عبد الحميد أبو جندية، الأستاذ في كلية اللغة العربية بالمنصورة، ونال به درجة العالِمية

(٢) وهو كتابنا هذا الذي نعمل على تحقيق الجزء الثاني منه بينما الجزء الأول ، يعمل على تحقيقه طلاب من كلية الشريعة جامعة صنعاء، والجزء الثالث لا يزال من مؤلفات الإمام يحيى المفقودة إلى يومنا هذا .

(٣) أو الفائق المحقق كما ذكر الحِبشي والوجيه .ينظر :مصادر الفكر الإسلامي(ص ٦٤٨)، وأعلام المؤلفين الزيدية (ص ١١٢٩).

(٤) الكتاب مطبوع .

(١) وهو اختصار لكتاب الحاوي الذي نعمل على تحقيقه ، يعمل على تحقيقه أستاذنا أ.د. أحمد علي المأخذي.

(٢) هكذا يذكر بعض من ترجم للإمام يحيى ، ويذكر البعض النهاية في أصول الدين فلا أدري هل هما كتاب واحد أم أن له النهاية في أصول الفقه، والنهاية في أصول الدين.

العالية الدكتوراه، من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، عام ١٩٨٢ م.

- المنهاج في شرح جمل الزجاج [١]وقد حقّق الكتاب الدكتور: علي بن إبراهيم السعود ونال به درجة العالِمية العالية الدكتوراه من جامعة أم القرى، عام ١٤٢5 هـ.

كتبه في علم البيان:

- الإيجاز لأسرار كتاب الطِّراز في علوم البيان ومعرفة الإعجاز مجلدان ، حقّقه: رياض القرشي، ونال به درجة العالِمية الماجستير، من جامعة القاهرة ، عام ١٩٨٤ م0
- الطِّراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز0طُبع الكتاب في ثلاثة أجزاء بتصحيح الشيخ: سيد بن علي المرصفي، مطبعة المقتطف بمصر ١٣٣٢ هـ ، وهو إصدار على نسخةٍ واحدة ينقصه التدقيق والتعليق في مواطن كثيرة **0**ثم حقّق جزءً منه: د **.**عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، ونال به درجة العالِمية العالية الدكتوراه، من كلية اللغة العربية بالرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية **0**عام ١٤٢٠ هـ.
- الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي شرح نهج البلاغة0 حقّقه : خالد بن قاسم بن محمد المتوكِّل، ونشرته مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية بصنعاء في ستة أجزاء، عام ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م.
- **كتبه في الوعظ والإرشاد:**
- تصفيُة القلوب من أدران الأوزار والذُّنوب **.**طُبع بتحقيق: إسماعيل بن أحمد الجِرافي، في القاهرة ، عام ١٤٠٥ هـ وأُعيد طبعه في جزء واحد بصورةٍ أكمل بتحقيق :د**.**حسن بن محمد الأهدل، ونشرته مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ١٤١٢ هـ.
- خطب الشهور والسنة والعيدين، منه نسخة في مكتبة محمد بن عبد العظيم بن الهادي بصعدة[٢].
- الدعوة العامة، حققه: إمام حنفي عبدالله، ونشرته دار الآفاق العربية بالقاهرة، عام ١٤٢٠ هـ.
- اللُّباب في محاسن الآداب، منه نسخة في الأمبروزيانا(رقم ١٢٤).

---

(٣) هو شرح لجمل الزجاجي؛ لذا عدل العنوان في بعض المراجع إلى المنهاج الجلي في شرح جمل الزجاجي، كما في أعلام المؤلفين الزيدية (ص١١٣٠) .

(١) ينظر :مصادر التراث في المكتبات الخاصة (٤٨٤/١) .

- مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار، في مكتبة الجامع الكبير الأوقاف برقم ١٠٦ مجاميع و ٦7 علم الكلام0

الفصل الثاني

دراسة المخطوط

المبحث الأول
إثبات عنوان الكتاب ونسبته لمؤلفه

أولاً : **عنوان الكتاب** .

إن مما لا شك فيه أن هذا الكتاب يسمى" الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية " وهذا العنوان قد جاء مطابقاً للنظرية التأليفية لاختيار العناوين والمسميات على طريقة المؤلفين القدماء في التزام السجع وانتقاء الألفاظ ببلاغة وجزالة؛ ليكون معبراً عن المضمون، وجزمنا هذا قد جاء اعتماداً على ما أعتبره أصحاب مناهج التحقيق، أقوى الوسائل لمعرفة عنوان الكتاب[١]:

أولهما: أن هذا العنوان قد كتب على واجهة الكتاب في النسخة التي بين أيدينا، و هي بخط المؤلف، وهذه أقوى الوسائل.

وثانيهما: أنه قد ورد النص على هذه التسمية في مقدمة الكتاب حيث قال عليه السلام: (...فلما نسخته على هذا المنوال الفائق، ووضعته على هذا التقرير المعجب الرائق سميته بكتاب الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية، وتقرير القواعد القياسية) انتهى. وهذه هي ثاني أقوى الوسائل لمعرفة العنوان.

إلا أن هنا تنبيهان أحببت التنبيه عليهما:

الأول: أنه قد ورد في واجهة الجزء الأول زيادة "في الأصول الفقهية"وهذه الزيادة هي من عمل الناسخ الذي نسخ الجزء الأول، فالجزء الأول ليس بخط المؤلف، وإن كان نسخ في حياته لما ورد في بعض المواضع منه: " قال المصنف أمير المؤمنين..." وهذه الزيادة في الحقيقة ليست من الإشكالات التي يشير علماء مناهج التحقيق إلى وقوعها في العنوان[٢] من زيادة أو نقصان أو تغيير يؤدي إلى الإخلال بالعنوان الصحيح للمخطوط، ودلالته على مادة المخطوط العلمية ومحتواه كما ترى، وإنما قصد الناسخ بها زيادة التعريف بموضوع المخطوط، ولهذا لم أرى بأساً في اعتمادها؛ خصوصاً وأن هذه النسخة قد كتبت في حياته عليه السلام و لا يبعد اطلاعه عليها والله اعلم.

---

(١) انظر: العنوان الصحيح للكتاب لحاتم بن عارف العوني (ص٣١).

(٢) انظر: تحقيق نصوص التراث للصادق الغرياني (ص٨٨)، العنوان الصحيح لحاتم العوني (ص49).

الثاني: أن غالب من ترجم للإمام يحيى يشير إليه باسم "الحاوي"، وهذا لا ضير فيه كما هي عادة المؤرخين في الاختصار.

ثانياً: نسبته لمؤلفه.

أجمعت كل مصادر الترجمة للإمام يحيى- عليه السلام- على نسبة هذا المؤلف إليه إضافةً إلى النص الصريح في واجهة المخطوط بقوله:" جمعه الفقير إلى رحمة الله تعالى وعظيم مغفرته الشريف يحي بن حمزة بن علي الحسيني..." وكذا ما وجد في مواضع مختلفة من هذا الكتاب من الإشارة إلى بعض مؤلفاته الأخرى كالشامل وغيره.

المبحث الثاني

أهمية الكتاب وقيمته العلمية

إن أهمية كتاب الحاوي تأتي من كونه تهذيباً، وتنسيقاً، وتوضيحاً لأحد أهم المؤلفات في هذا الفن، وهو كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي(ت 436هـ)، وقد تميز كتاب الحاوي عن المعتمد بسهولة ألفاظه وعباراته، وحسن ترتيبه وتنسيقه، وإضافة مسائل نفيسة وأدلة أساسية سكت عنها صاحب المعتمد، بالإضافة إلى ما تميز به من كثرة الأمثلة الفقهية التي تزيد القاعدة وضوحاً وبياناً، مع ما أشتمل عليه من أقوال وأراء أئمة المذهب الزيدي الأصولية، مما جعله إضافة علمية رصينة تضاف إلى المكتبة الأصولية.

وكتاب الحاوي يعتبر من المراجع المهمة التي أعتمد عليها كل من ألف في أصول الفقه بعد الإمام يحيى، كالإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، إبراهيم بن محمد الوزير، والحسين بن القاسم وغيرهم، فهو يعتبر ثالث ثلاثة عليها المعتمد لكل من ألف في الأصول الفقهية من الزيدية، بالإضافة إلى المجزي لأبي طالب(ت 424هـ)، والمقنع للإمام الداعي يحيى بن المحسن بن محفوظ (ت636هـ) [(١)].

ولا غرابة في بلوغ الحاوي لهذه المرتبة العلمية القيمة، بين المؤلفات الأصولية؛ فمؤلفه قد حاز رتبة عالية في مختلف فنون العلم، أشاد بها القريب والبعيد، والمحب والمبغض فكتابه الانتصار موسوعة فقهية قل ما تجد لها نظير تقع في ثمانية عشر مجلد، ومؤلفاته في علوم العربية ذاع صيتها وأصبحت مرجعا مهما في بابها، خصوصا في علم البلاغة والبيان، وأما

---

(١) انظر: هداية العقول للعلامة الحسين بن القاسم (١/٥).

علم الكلام فهو صاحب يد طولى فيه، وله فيه مؤلفات فريدة كالشامل والنهاية وغيرهما وله في علم المنطق القانون المحقِّق في علم المنطق مجلد، وهذه العلوم هي التي يحتاجها الأصولي حتى يكون متمكنا من هذا الفن، وهذا ولا شك له بصماته الواضحة في كتاب الحاوي.

المبحث الثالث

منهج المؤلف في تأليف الكتاب

إن المنهجية العلمية التي سار عليها الإمام يحيى بن حمزة في كثير من مؤلفاته قد أضحت ميزة تميز بها هذا الإمام عن غيره من المؤلفين، على الرغم من كثرة مؤلفاته، والتي بلغت أكثر من مائة مجلد، فاهتمامه بحصر المسائل وضبطها وترتيبها، وجمع المتناسب منها في موضع واحد يلوح لكل من يطالع مؤلفاته، ثم يقوم بتقديم تعريفات دقيقة للموضوع ومن ثم عرض الأقوال والآراء ومناقشة أدلتها مناقشة علمية رصينة، فيقبل منها ما كان سائغاً مقبولاً ويدفع ما كان منها ضعيفاً معلولاً، بعيداً عن التعصب، حيث يقول في مواضع: ولأصحابنا أدلة ضعيفة أعرضنا عنها، ولا يبحث عن مسوغات للاستدلال بهذه الأدلة كما يصنع غيره من أهل التعصب، ليأتي في آخر البحث إلى الإشارة إلى ما ترجح لديه مبيناً في الغالب سبب ترجيحه بقوله: والمختار هو كذا وذلك لكذا.

هذه المنهجية في التأليف هي التي سار عليها في كتاب (الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية) مع تميزه هنا بضرب الأمثلة الفقهية، والتي قد تصل أحيانا إلى سبعة أمثلة في المسألة الواحدة، منوعاً هذه الأمثلة من كافة المذاهب حيث يقول: المثال الثاني من مذهب الشافعي، أو المثال الثالث من مذهب أبي حنيفة وهكذا.

وسنُلقي الآن لمحة سريعة عن تقسيم الكتاب وترتيبه، فقد جعل الكتاب في تمهيد ومقدمة وعشر مقالات. أما التمهيد: فقد ذكر فيه ماهية أصول الفقه، وأبوابه وموضوعه وحكمه.

وأما المقدمة فتشتمل على خمسة أبواب:

الباب الأول: في معرفة حد الكلام وتسميته.

الباب الثاني: في أحكام الحقيقة والمجاز.

الباب الثالث: في المشترك وحقائقه.

الباب الرابع: في الحروف التي تعرض في المباحث الفقهية.

الباب الخامس: في كيفية الاستدلال بخطاب الله وخطاب رسوله.

وأما المقالات العشر فهي:

المقالة الأولى: في الأوامر والنواهي.

المقالة الثانية: في العموم والخصوص.

المقالة الثالثة: في المجمل والمبين.

المقالة الرابعة: في الأفعال وكيفية دلالتها على الأحكام.

المقالة الخامسة: في الناسخ والمنسوخ.

المقالة السادسة: في الإجماع.

المقالة السابعة: في الأخبار.

المقالة الثامنة: في القياس.

المقالة التاسعة: في أحكام الاجتهاد.

المقالة العاشرة: في أحكام الترجيح عند التعارض.

ويندرج تحت هذه المقالات، من الأبواب والمباحث والمسائل والوجوه والتقاسيم، ما يأتي على كل ما يتعلق بالمسألة، متبعا لها بالتنبيهات والفوائد، التي قد لا تندرج تحت أحد هذه التقاسيم.

المبحث الرابع

مصادر الكتاب ومراجعه

يعتبر كتاب الحاوي كما أشار المصنف في مقدمة الكتاب تهذيباً وترتيباً واختصاراً وتوضيحاً لكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري (ت436هـ)، ومن ثم فإن المعتمد لأبي الحسين يعتبر أهم مصادر ومراجع الكتاب، كما أن الإمام يحيى عند عرضه لمذاهب الأشاعرة وأقوال محققيهم، قد اعتمد على كتاب البرهان لإمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، والمستصفى لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، والمحصول للفخر الرازي(ت 606هـ)، وهذه المؤلفات بالإضافة إلى المعتمد لأبي الحسين البصري، هي من أهم مراجع التأليف الأصولي، أما ما يتعلق بمؤلفات أهل البيت الأصولية، فالإمام يحيى قد اعتمد على مؤلفات آباءه أشار إلى بعضها صراحةً، كالمجزي لأبي طالب (ت 424هـ) ومؤلفات أبي عبدالله الجرجاني المتوفى بعد سنة 420هـ تقريباً، ولم يشر إلى البعض لكن القارئ ومن خلال الرجوع إلى تلك المؤلفات: كصفوة الاختيار للمنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت614هـ)، والمقنع للإمام

الداعي يحيى بن المحسن بن محفوظ (ت656هـ) وجوهرة الأصول للشيخ أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص (ت656هـ)، يجد أن الإمام يحيى قد اعتمد على هذه المؤلفات كثيراً.

المبحث الخامس

بعض الرموز و المصطلحات التي وردت في الكتاب

تكاد تكون الرموز والمصطلحات التي اشتمل عليها كتاب الحاوي قليلة جداً، مقارنة مع غيره من المؤلفات الزيدية، اشير الآن لما ورد من هذه الرموز:

- **ش**: الشافعي.
- **ص ش**: أصحاب الشافعي.
- **أبو ح**: أبو حنيفة.
- **ص ح**: أصحاب أبو حنيفة.

المبحث السادس

وصف نسخة المخطوط ونموذج منها

يعتبر الحاوي من مؤلفات الإمام يحيى التي كانت مفقودة إلى عهد قريب، إلا أنه وفي الفترة الأخيرة استطاعت مؤسسة مركز بدر العلمية، ومؤسسة زيد بن على الثقافية من العثور على نسخة من الجزء الأول والجزء الثاني وتصويرهما، من بعض المكتبات الخاصة بينما لا يزال الجزء الثالث مفقودا إلى هذه اللحظة، وبعد جهد مضني في البحث عن نسخة أخرى، وسؤال أصحاب الاختصاص عن وجود نسخ أخرى غير التي حصلنا عليها من مؤسسة زيد بن علي، إلا أنه وفي كل مرة لا نجد أملاً في الحصول على أي نسخة أخرى، ونظراً لما تتمتع به النسخة التي بين يديّ والتي هي بخط المؤلف من حيث سلامة أجزائها وأبوابها وصفحاتها من التآكل أو الكشط، أو الشطب أو غيرها من الآفات التي تصاب بها المخطوطات، مع وضوح خطها، قررت الاستعانة بالله في إخراج الكتاب على هذه النسخة الوحيدة، بالإضافة إلى أنه تقرر عند علماء مناهج التحقيق، أنه لا مانع من إخراج الكتاب على نسخة وحيدة خصوصاً إذا توافرت فيها عدة شروط منها:

1- أن يكون المخطوط ذات قيمة علمية رصينة، يشكل إضافة مفيدة للعلم والمعرفة.
2- إن يكون للمؤلف مؤلفات أخرى في نفس الفن.

3- أن يتبين للمحقق المراجع والمصادر التي يكثر المؤلف النقل والاعتماد عليها[١].

وهذا الذي أشرنا إليه متوفر في مخطوطنا هذا، فقد أشرنا إلى أهمية الكتاب وقيمته العلمية فيما سبق بما يغني عن الإعادة، وأشرت إلى المراجع والمصادر التي اعتمد عليها المؤلف، وأنه تهذيباً وترتيباً وتوضيحاً لكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، وكذا الحصول على نسخة مصورة من مخطوطة المعيار لقرائح النظار للمصنف، وهو اختصار للحاوي الذي نعمل على تحقيقه، كل هذا ساهم ولله الحمد في إخراج الكتاب بعيداً عن التصحيف والتحريف، وإخراج النص كما أراده المؤلف أو قريباً منه.

وصف النسخة:

تقع هذه النسخة في 318 صفحة، تبدأ من الصفحة (1) وهي صفحة العنوان وتنتهي بالصفحة (318) نهاية الجزء الثاني.

مقاس المخطوط: 25سم طولاً × 20سم عرضاً، وأسطرها 27_28 سطراً.

تاريخ النسخ: سنة 715هـ.

الناسخ: المؤلف، فقد جاء في صفحة العنوان ما نصه: "جمعه الفقير إلى رحمة الله تعالى وعظيم مغفرته الشريف يحيى بن حمزة بن على الحسيني، تجاوز الله عنه وعفا، وقد وقفه لوجه الله تعالى وسائر إخوانه الثلاثة لينفع الأولاد والمسلمين عموما، حسبي الله العظيم فيه، وجعله ذريعة إلى حط الأوزار وغفران الخطايا، بمنه وطوله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم". انتهى.أضف إلى ذلك أنه قد عرف عن الإمام يحيى اهتمامه بنسخ مؤلفاته بنفسه قال حفيده: "إن مصنفاته مع سعتها وكثرتها، واشتغاله بأمور الناس، والعبادة والجهاد والتدريس لم يستعن بأحد من تلاميذه وأولاده بل كتبها بخط يده"[٢] انتهى0

وهذا الكلام مبني منه على الغالب من حال الإمام يحيى، و إلا فإنه قد ذكر في ترجمة ابنه إدريس أنه كتب لوالده بعض مصنفاته[٣].

وهنا أمر يجب التنبيه عليه، وهو أنه قد وجد تحت ما ذكرناه في صفحة العنوان ما نصه :" ألفه من شرفت عناصره وسمت مفاخره، وزكت أفعاله وأقواله، وحمدت مساعيه وأعماله،

---

(١) انظر: مناهج البحث العلمي وتحقيق التراث لأستاذنا أ.د علي محمد مقبول الأهدل (ص٢٨٧)، تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث، د. الصادق عبد الرحمن الغرياني (ص ٧٣).

(٢) انظر: سيرة الإمام يحيى بن حمزة لحفيده عبد الله بن الهادي (ص ٨).

(١) انظر: سيرة الإمام يحيى بن حمزة لحفيده عبد الله بن الهادي (ص١٣).

إمام الأئمة وفخر الأمة، علم الأعلام عماد الإسلام تاج العترة الكرام يحيى بن حمزة بن رسول الله صلى الله عليه وآله، رفع الله ببقاياه منار الدين، وحمى به حوزة الموحدين، وعفى بسطوته رسوم الملحدين) انتهى.

وفي هذا إشارة إلى أنه من عمل الناسخ، الذي نسخ مخطوط الجزء الأول، فهي نفس العبارات التي كتبت على واجهة الجزء الأول، ونفس الخط، وما ذكرناه أولاً من قوله جمعه الفقير ..) هو الذي طابق خطه الخط الذي كتب به الجزء الثاني، ولهذا جزمنا بكون الناسخ هو المؤلف.

الخط الذي كتب به المخطوط: خط نسخي جيد، خالٍ من التنقيط والتهميز، مع إبراز البدايات والعناوين من الباب، والفصل، والفرع، والحكم، والمختار بحروف مكبرة في الموقع الذي يصادفه من السطر، بالإضافة إلى عدم وجود الفواصل والنقط، سواء في أواسط أو أواخر الجمل، أو نهايات الفقرات والنصوص من الأدلة. إلا أن الناسخ يستخدم علامة الوقف المصطلح عليها أو المتبعة عادة في المخطوطات القديمة، وهي شكل رأس حرف الهاء منفصلة ساكنة بشكلها الموجود في الأبجدية(هـ).

حواشي المخطوط: ليس في المخطوط تعليقات على الحواشي سوى تلك الإضافات، أو الاستدراكات التي أضافها المؤلف مستخدما علامة الإلحاق أو الإحالة التي اعتاد كاتب المخطوط في القديم على استخدامها إذا سقط منه شيء، أو أراد الاستدراك، أو الإضافة وهي عبارة عن خط رأسي مائل نحو اليمين إن كان الاستدراك على الحاشية اليمنى ومائل نحو اليسار إن كان الاستدراك على الحاشية اليسرى للصفحة، مع كتابة (صح) في آخر الاستدراك، وهذا الإجراء لا يستخدم إلا لما ذكر في الحواشي، وهو من صلب النص من سقط أو استدراك، بخلاف التعليقات والتوضيحات التي يستخدمها النساخ والمعلقين فلا يستخدم هذا الإجراء لكي لا يلتبس ما هو من الأصل مما ليس منه[1].

والذي يظهر أن الإمام يحيى قد قام بمراجعة هذا المخطوط، وإضافة ما يحتاجه من تصحيح وتصويب في الحاشية، متبعاً الطريقة المعروفة لدى القدماء كما أشرنا إليه ويترجح ما قلناه بأمرين:

(١) انظر: مناهج تحقيق التراث بين القدماء والمحدثين د. رمضان عبد التواب (ص٣٥).

أحدهما: أنه عرف عن الإمام يحيى أنه ما سودت له مسودة في تصنيف من تصانيفه، وإنما كان يشرع في التأليف دون التسويد كما جرت عادة المؤلفين، فقد ذكر عن بعض العلماء أنه ألف كتاباً فلم يصح له إلا بعد أربعين مسودة [١]0

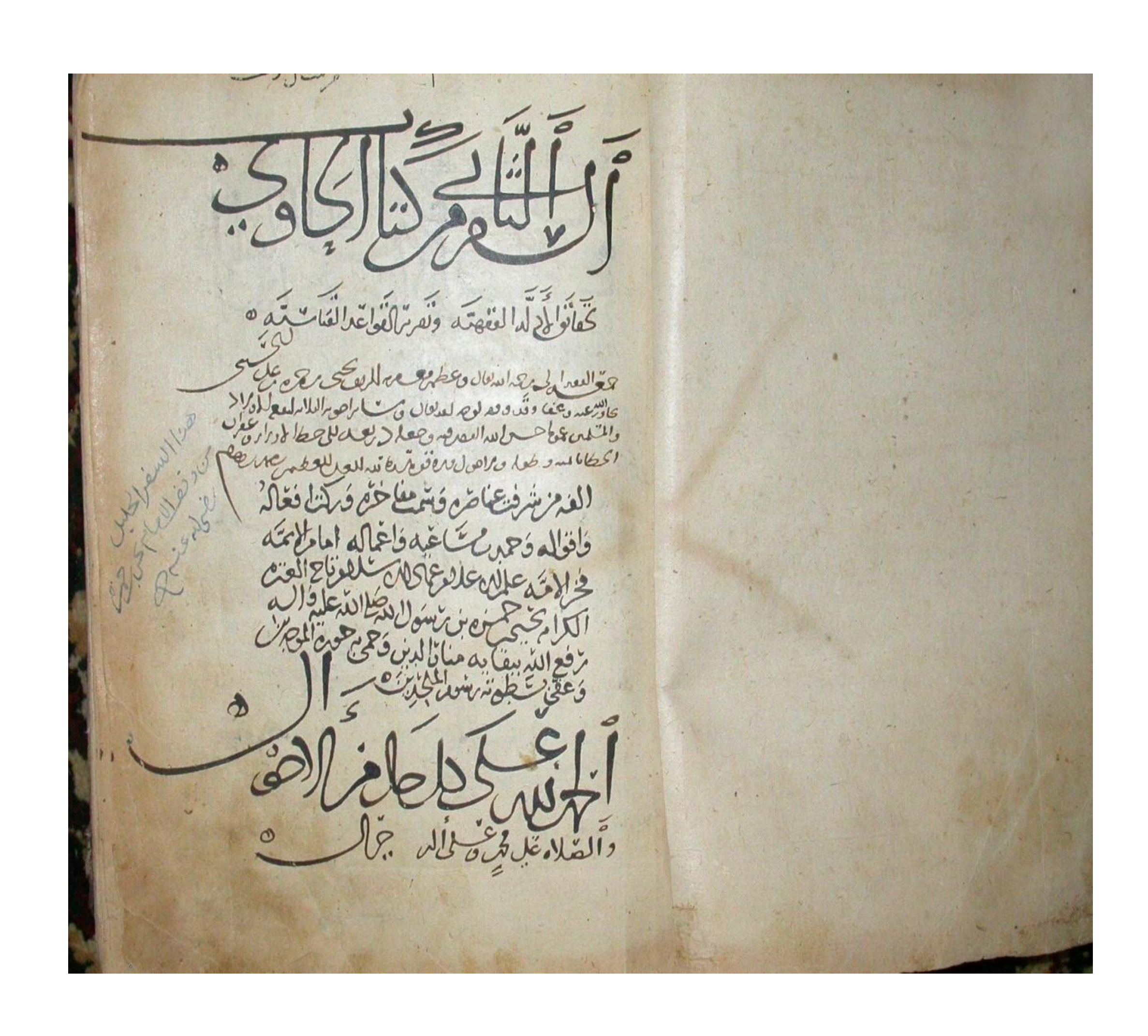
ثانيهما: استعمال ضمير المتكلم في هذه التعليقات نحو: ذكرنا ، أشرنا، قررنا000يؤكد نسبة الحاشية إلى المؤلف**0**



(٢) انظر: سيرة الإمام يحيى بن حمزة لحفيده عبد الله بن الهادي (ص ٨)٠

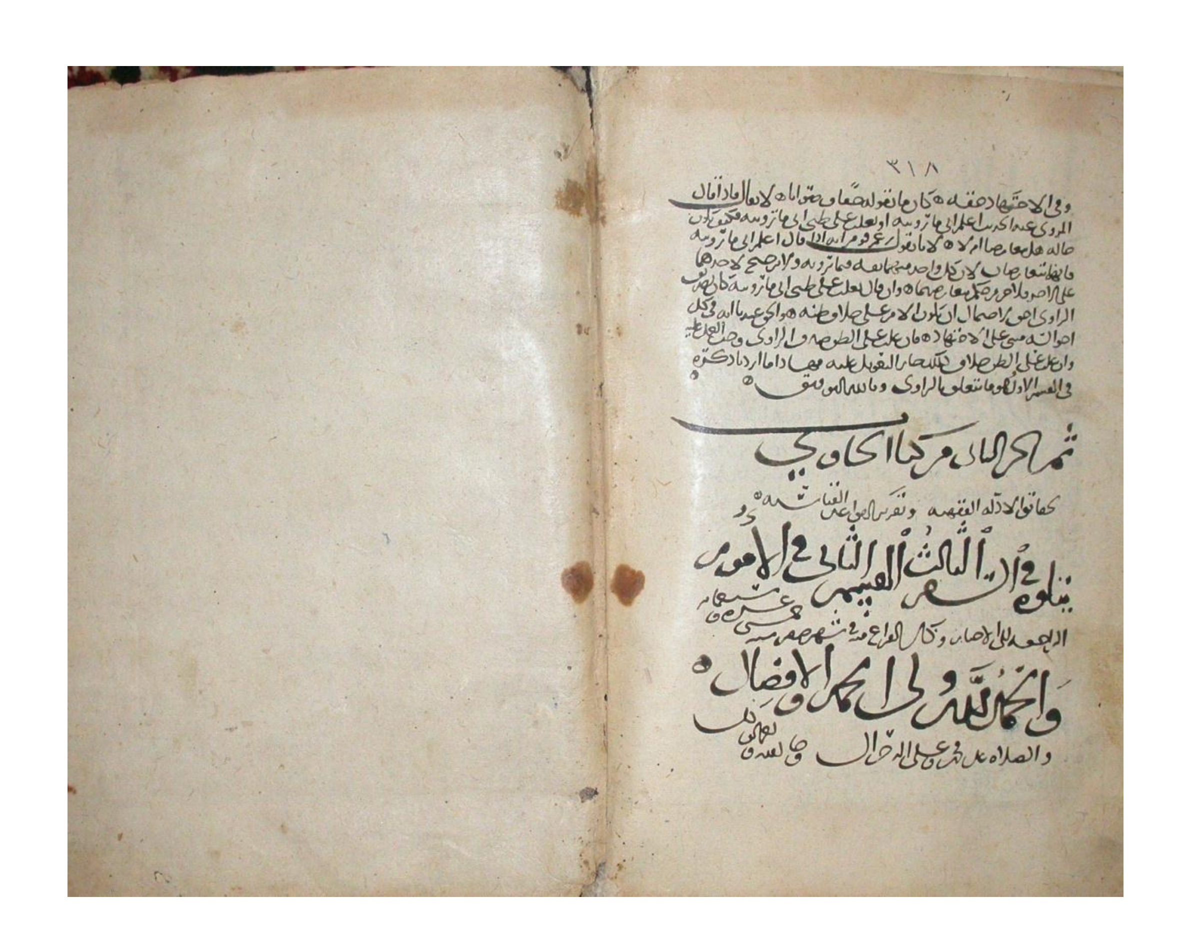
نماذج

من المخطوط



الصفحة الأولى من المخطوط (واجهة المخطوط)

وسط المخطوط



الصفحة الأخيرة من المخطوط

القسم الثاني قسم التحقيق

سوف أتناول في هذا القسم تحقيق الكتاب المخطوط

" الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية"

الجزء الثاني

من بداية الإجماع – إلي الأخبار

ملتزماً تقسيمات وتفريعات المصنف

طالباً من الله العون و الهداية

المقالة السادسة

من علوم هذا الكتاب

في الإجماع وذكر حقائقه

اعلم أن الإجماع أصل من أصول الأدلة القاطعة، وهو معتاص[1]على الأفهام، وفي تقريره نوع من الغموض، وبيان ذلك أن الأدلة القاطعة التي عليها تأسيس معظم قواعد الشريعة وأصولها أمور أربعة: العقل والكتاب والسنة و الإجماع، وما عدا ذلك وإن كان يجوز التعويل عليه في الأحكام الفقهية، والتصرفات الاجتهادية كالاستحسان والاستصلاح وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، لكنها أمور ظنية لا مجال للقطع فيها.

فأما العقل فمستنده الفطرة وقضاياها، وأما الكتاب فالمستند فيه هو قول الله تعالى في ظواهره ونصوصه، وأما السنة فالمستند فيها هو قول صاحب الشريعة في نصوصه وظواهره، فيما يكون منه متواتراً أو أحادياً، فأما الإجماع فالمستند فيه هو قول الأمة أو فعلها على جهة الاتفاق، وتحقق ذلك عسير[2]على تفرقهم في الأقاليم، وتباعد أوطانهم في الغرب والشرق، فلابد من أن يعلم بأن كل واحد منهم قد أفتى في هذه الحادثة بهذا الحكم المخصوص من تحريم أو تحليل، وإلا لم يعد إجماعاً، ففيه ما ترى من هذه الصعوبة، فمن ثم وجب الاعتناء به بالفحص عن أسراره ولطائفه، والوقوف على عجائبه وحقائقه وأكثر العلماء على كونه حجة[3]، مع ما ترى فيه من الغموض.

فإذا تمهدت هذه القاعدة فلنذكر معنى الإجماع أولاً، ثم نذكر تصوره ثانياً، ثم نذكر إمكان الاطلاع عليه ثالثاً، ثم نذكر طريق العلم به، ثم نردفه بإقامة الدلالة على كونه حجة وبالنظر

---

(1) معتاص :اسم فاعل من عَوِصَ يَعْوَصُ عَوَصاً، ويقال: عَاصَ يَعَاصُ عِياصاً، وهو الصعب الشديد، والعويص من الشعر ما يصعب استخراج معناه، ويقال: اعتاص الأمر إذا اشتد والتاث عليه فلم يهتد إلى الصواب فيه. وعليه فإن هذا اللفظ يطلق على الكلام الذي خفي معناه وصعب فهمه. انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي(٨٠٥-٨٠٦)، تاج العروس للزبيدي (١٨/٤٨-٥٠).

(٢) لعلماء الأمة خلاف كثير طويل شهير في الإجماع، منهم من قال بعدم إمكان وقوعه وأن من يدعيه كاذب ومنهم من قال بإمكان وقوعه ولكنه ليس بحجة، ومنهم من قال بأنه واقع وأنه حجة وهذا الأخير قول الجمهور. إجابة السائل لابن الأمير الصنعاني (ص١٤٣).

(٣) انظر: المنهاج لابن المرتضى(ص٥٩١)، الإحكام للآمدي (٢٥٧/١) ، البحر المحيط للزركشي (٤٩/٣).

في أحوال المجمعين، وكيفية انعقاده وحكمه، فلا جرم رتبنا الكلام في هذه المقالة على تمهيد وأربعة أبواب، وبعد الفراغ منها بمعونة الله تعالى، يكون الناظر مُطلعاً على حقائق الإجماع وتفاصيله.

أما التمهيد: فنذكر فيه معنى الإجماع وتصوره، وكيفية الاطلاع عليه، والطريق إلى العلم به، فهذه مباحث أربعة:

البحث الأول منها: في معنى الإجماع وله مجريان:

المجرى الأول منهما: لغوي وهو مقول بالاشتراك على معنيين[١]:

أحدهما: العزم قال الكسائي[٢]: يقال: أجمعت الأمر وعلى الأمر إذا عزمت عليه[٣]. وشاهده قوله تعالى:﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ﴾(يونس: ٧١). وقوله عليه السلام: « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل »[٤]. وأنشد[٥]الجوهري[٦]:

يا لَيْتَ شِعْرِيْ وَالمُنَى لاَ يَنْفَعُ ... هَلْ أَغْدُوَنْ يَوماً وأمريْ مجْمَعُ[٧]

أي معزوماً عليه.

وثانيهما: بمعنى الصيرورة يقال: أجمع الناس على كذا إذا صاروا مجتمعين، كما يقال: أغد البعير إذا صار ذا غده[١].

---

(١) انظر: المحصول للرازي (١٩/٤)، المستصفى للغزالي (٢٦٤/٢).

(2) **الكسائي**: هو الإمام أبو الحسن علي بن حمزة بن فيروز الأسدي مولاهم الكوفي، شيخ القراء وأحد القراء السبعة، وإمام نحاة الكوفة، له من التصانيف: معاني القرآن، وكتاب في الحروف، و كتاب في القراءات ومختصر في النحو وغيرها، توفي سنة 189هـ. انظر:السير للذهبي (١٣١/٩-١٣٤)، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٣٢١/١)، الوافي بالوفيات للصفدي (٤٨/٢١-٥٢).

(٣) ذكره الجوهري في الصحاح (ص٢٠٠).

(4) أخرجه النسائي في الكبرى (١١٧/٢)، والترمذي (١٠٨/٣)، وأبو داود (٣٢٩/٢)، وابن ماجه (٥٤٢/١) كلهم من حديث حفصة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم. والحديث قد وقع فيه خلاف بين الحفاظ في رفعه ووقفه، فذهب إلي ترجيح رواية الرفع الحاكم والدارقطني وابن خزيمة وابن حزم والخطابي والبيهقي وابن الجوزي والنووي، وذهب فريق إلي ترجيح رواية الوقف وبه قال أحمد وأبو حاتم والبخاري والترمذي والنسائي وأبو داود. راجع: الكلام على الحديث في تلخيص الحبير لابن حجر (٢/ ١٨٨)، والبدر المنير لابن الملقن (٦٥٢/٥-٦٥٥) .

(5) في الصحاح (ص٢٠٠).

(6) **الجوهري**: إسماعيل بن حماد أبو نصر الفارابي، كان مضرب المثل في حفظ اللغة وحسن الخط، من أشهر مؤلفاته الصحاح في اللغة، توفي سنة 386هـ، وقيل سنة 393هـ. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (27/281)، معجم الأدباء لياقوت الحموي (2/205).

(1) البيت لم يعزوه كل من ذكره إلى قائل معين. انظر: الخصائص لابن جني (١٣٦/٢)، لسان العرب لابن منظور (٣٥٧/١٤).

وهذا المعنى ذكره[2]ابن الخطيب الرازي[3]وليس يبعد عن القياس، وإن كان الجوهري لم يذكره فيما أورده من معاني الاجتماع[4] أصلاً.

المجرى الثاني: في مصطلح النظار من الأصوليين: وهو عبارة عن الاتفاق على جهة الجملة، ولهم في تفصيله تعريفات ثلاثة:

التعريف الأول: ذكره [5] أبو حامد الغزالي[6]، وحاصل ما قاله: هو اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية، فقوله: هو الاتفاق يعني به الاشتراك إما في القول وإما في الفعل أو الاعتقاد، أو صدر من جهة بعضهم قول، وصدر من جهة بعضهم فعل

---

(2) **الغُدة** : هي كل عقدة في الجسد أحاط بها الشحم، و أغدت الإبل إذا صارت لها غدد بين اللحم والجلد، قال الأصمعي: من أدواء الإبل الغُدة وهو طاعونها. انظر: لسان العرب لابن منظور(٣/٣٢٣)، تاج العروس للزبيدي (٨/٤٦٣).

(٣) في المحصول (٤/١٩).

(٤) **الرازي**: هو الإمام محمد بن عمر بن الحسين بن علي التيمي الشافعي، الملقب بفخر الدين الرازي، والمعروف بابن الخطيب، ولد في رمضان سنة (٥٤٤هـ)، ونشأ في بيت علم حتى توفي سنة (٦٠٦هـ)، وله مصنفات عديدة منها: المحصول في أصول الفقه، ومفاتيح الغيب في التفسير، والبيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان وغيرها. انظر : شذرات الذهب لابن العماد (٥/٢١)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٤/٢٤٨)٠

(٥) انظر: الصحاح (ص٢٠٠).

(٦) في المستصفى (ص١٣٧).

(٧) **الغزالي**: هو الإمام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، ولد سنة ٤٥٠هـ وقيل: سنة ٤٥١هـ، واشتغل بطلب العلم والجد فيه ولازم إمام الحرمين، حتى أضحى من أعيان زمانه وأكثرهم شهرةً، وله مصنفات كثيرة منها: المستصفى والمنخول في أصول الفقه، والوسيط والبسيط في الفقه وإحياء علوم الدين في التصوف وغيرها توفي سنة ٥٠٥هـ . انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٤/١٠) الوافي بالوفيات للصفدي (١/٢١١).

أو سكوت يدل على الرضا، كان ذلك كله يعد اتفاقاً كما سنوضحه.

وقوله: أمة محمد خاصة يعني: أنه مخصوص بهذه الأمة دون غيرها من سائر الأمم كاليهود والنصارى، فإن إجماعهم لا يعد حجة لأمر من الأمور.

وقوله: على أمر من الأمور الدينية: يريد أن الإجماع صار بعرف العلماء مستعملاً في ما كان من أمور الدين دون غيرها، فظاهر كلامه دال على أنه لا يستعمل إلا فيما ذكرناه مما يكون متعلقاً بالأحكام الدينية، فأما الأمور العقلية واللغوية فلا يكون مستعملاً فيهما.

التعريف الثاني: ذكره[1] ابن الخطيب الرازي، وحاصل كلامه أنه اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمدٍ – عليه السلام – على أمر من الأمور.

فقوله: هو اتفاق أهل الحل والعقد، يحترز به عمن ليس يمكنه كلام في مسألة الإجماع وهو من جملة المؤمنين[2]، فإن مثل هذا لا يعتد بإجماعه، ولا يحتفل بمخالفته.

وقوله: على أمر من الأمور فيه دلالة على أن إجماعهم يكون قاطعاً، ومعمولاً به سواءً كان في الأمور الدينية، أو العقلية واللغوية، خلافاً لما قاله أبو حامد الغزالي: من اعتبار أن يكون المجمع عليه أمراً من أمور الدين.

التعريف الثالث: وهو المختار أن يقال فيه: هو اتفاق من يعتد بقوله في الحادثة من الأمة، على أمر من الأمور.

فقولنا: هو الاتفاق، نعني به الاشتراك في ما يكون مجمعاً عليه من قول، أو فعل، أو غير ذلك مما يكون معدوداً في الإجماع.

وقولنا: من يعتد بقوله في الحادثة، يخرج منه من لا يمكنه الخوض فيها، إما لعدمه عن الدنيا كالأموات والأجنة، والذين في أصلاب الرجال، وإما لفقد عقولهم كالأطفال والمجانين، وإما لعدم استكمالهم كالعوام والعبيد والنسوان[3]، فإن هؤلاء وإن كان (كل واحدٍ

---

(١) في المحصول (٤/٢٠) .

(٢) الخلاف حاصل في دخول العوام في الإجماع وعدم دخولهم. انظر: أصول الشاشي (١/٢٩١)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٢٥-٢٦)، التبصرة للشيرازي (١/٣٧١)، الإحكام للآمدي (١/١٨١).

(٣) مذهب المصنف عدم الاعتداد بأهل الاجتهاد من النساء والعبيد في الإجماع، وسيأتي ترجيحه للاعتداد بإجماع الأربعة من أهل البيت عليهم السلام وفيهم الزهراء عليها السلام، وغير خافٍ اعتداد الصحابة بعلم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، ورجوع كثير من الصحابة إليها في بعض المسائل الفقهية، وكذا نافع مولى ابن عمر = .

= وعكرمة مولى ابن عباس قبل عتقهما، بل أطلق عليه السلام القول في موضع آخر من هذا الكتاب بعدم تكليف النساء بفهم

منهم)[1] له التمييز لكنه غير كامل؛ لفقد ممارستهم للأدلة، وبلوغهم مراتب العلماء، هذا إذا كان الإجماع في واقعة متعلقة بالأحكام الشرعية.

فأما لو فرضناها متعلقة بالتجربة والسياسة كعمارة قلعة أو هدمها، فإنه لا يمتنع اعتبار اتفاق العوام فيها ممن له منهم خبرة، وتقدم في الحنكة بالأمور وأنواع التجارب[2].

وقولنا: على أمرٍ من الأمور: يندرج تحته الأمور العقلية، والشرعية واللغوية، فإن إجماعهم متى صار منعقداً على أحد هذه الأمور الثلاثة وجب القطع به؛ لأن الأدلة ما فصلت بين نوع ونوع، خلافاً لما قاله أبو حامد الغزالي: من كونه مختصاً بالأمور الدينية فإنه فاسد لما ذكرناه، ولهذا فإنا نقطع بإجماع النحاة[3] على مسألة إعرابية، وبإجماع الأدباء على مسألة لغوية.

البحث الثاني: في بيان تصوره[4]:

اعلم أنّا نريد بكونه متصوراً هو أن يكون متحققاً في الذهن قبل وجوده في الخارج، فإن الشيء يستحيل أن يكون موجودا(في الخارج)[5] قبل أن يكون له وجود في الذهن، بل نقول من الأشياء ما يتعذر وجوده في الخارج، مع أن له وجوداً في الذهن، وهذا نحو: ما في القديم يقال والقدرة القديمة[6]، فإن هذه الأمور لابد من أن تكون متصورة في الذهن ليصح الحكم عليها بالبطلان، وإن استحال وجودها في الخارج، وإذا كان الأمر كما قلناه فالإجماع لابد من العلم بتصوره في الذهن، وليس يخلو الحال فيه: إما أن يقال: الغرض

الخطاب، وهذه دعوى غير صحيحة، بل الرجال كالنساء في جميع أحكام الشريعة، إلا ما دل عليه دليل، فكما أن المرأة العاجزة عن فهم الخطاب لا يجب عليها لعجزها، فكذلك الرجل العاجز، وكما أن الرجل الذكي المحصل يجب عليه فهم الخطاب كذلك المرأة اليقظة الفطنة. انظر: الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص٢٤٧)، البحر المحيط للزركشي(٥٢٢/٣)، نفائس الأصول للقرافي (٢٢٩٧/٥).

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) انظر: جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٦٦)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦٠٥).

(٣) ذهب ابن جني إلى أنه لا عبرة بإجماع النحاة. انظر: الخصائص لابن جني (٥٥/١).

(٤) انظر المسألة في: البرهان للجويني (٤١٥/١-٤١٨) ، المحصول للرازي (٤٤/٤)، الإبهاج للسبكي (٣٥١/٢) حاشية العطار (٢٢٩/٢)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٢٦٨ومابعدها).

(٥) أضافه المصنف في الحاشية.

(٦) انظر : غاية المرام للآمدي (ص٨٥)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢٤١/١)

تصور إجماع الصحابة، أو تصور إجماع من بعدهم في سائر الأعصار فهذان تقريران.

التقرير الأول:أن يكون الغرض هو تصور إجماع الصحابة، وهذا ممكن لا محالة لانحصار العدد فيهم وكونهم متناهين على القرب[1] ويدل على ذلك أمور خمسة:

أما أولاً: فلأنه يمكن مناطقتهم وأخذ أقوالهم في حكم الحادثة، وتصريح كل واحد منهم بكونه موافقاً للآخر.

وأما ثانياً: فلإمكان أن يفعل كل واحد منهم فعلاً يدل على موافقته لصاحبه في الحكم.

وأما ثالثاً: فلأنه يمكن أن يقول بعضهم قولاً، ويفعل الآخرون فعلاً يوافق ذلك القول فتكون المسألة إجماعية.

وأما رابعاً: فلأنه يمكن أن يقول بعضهم قولاً ويسكت الآخرون، يضطر إلى مقاصدهم بأنه لا وجه للسكوت إلا رضاهم بما قال، فيكون إجماعاً لبطلان سائر الاحتمالات بالاضطرار إلى مقاصدهم.

وأما خامساً: فبأن يقرون بعض الأشخاص على فعل، ولا ينكرونه عليه، فنعلم اتفاقهم على أن ذلك الفعل لا حرج فيه على من فعله، وغير ذلك من الأمور التي يمكنا معرفة إجماعهم واتفاقهم عليه، فتصور إجماع الصحابة ممكن حقيقة؛ ولهذا وجد كما قررناه في هذه الأوجه.

التقرير الثاني: أن يكون الغرض هو تصور إجماع من بعدهم، والحال فيه لا يخلو: إما أن يكون على جهة التقدير، أو على جهة التحقيق فهاتان حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون على جهة التقدير، وهذا ممكن تصوره لا إشكال فيه؛ إذ لا يمتنع أن نفرض أمراً مقدراً مع صعوبة تقديره بحقهم، فيمكن أن يناطقوا بحكم الواقعة، وإما بأن يقدر من يطوف عليهم ويحيط بهم، فيعرف ما يقولونه في حكم المسألة، وغير ذلك من الأمور التي يمكن فرضها، مع العلم بتعذرها واستحالتها، فمتى كان الأمر كما قلناه أمكن تصور إجماعهم، على جهة الفرض والتقدير كما قلناه.

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٤٥/٤)، إجابة السائل لابن الأمير الصنعاني (ص١٤٥)، الإحكام لابن حزم(٥٣٩/٤) البحر المحيط للزركشي (٥٢٧/٣)، التحبير للمرداوي (١٥٩٧/٤).

الحالة الثانية: أن يكون على جهة التحقيق، وهذا مما لا سبيل إلى العلم به قطعاً[1] لأجل موانع خمسة:

المانع الأول: هو أن إجماعهم لا يحصل إلا بعد معرفة كل واحد منهم ومشافهته، فكيف يمكن معرفة جميع الخلق في جميع الأقاليم كلها، والإحاطة بمن في الشرق والغرب والبر والبحر، ونحن نعلم بالضرورة أن الذين في الشرق من العلماء لا يعرفون من في الغرب من العلماء، فضلاً عن معرفة أشخاصهم، فضلاً عن معرفة مذاهبهم، فضلاً عن معرفة فتاويهم في هذه المسالة الحادثة .

المانع الثاني: هب أنا سلمنا الإحاطة بكل واحد من علماء العالم، في جميع الأقاليم فلا يمكن العلم باتفاقهم على حكم هذه الواقعة؛ إذ لا يمكن ذلك إلا بالرجوع إلى أقوالهم ومعرفتها، ولعل بعضهم لم يخطر له على بال، فضلاً عن أن يكون عالماً بحكمها، أو خطرت، خلا أنه في مهلة النظر، ومع هذا التقدير كل ما سُئل أجاب بأنه في مهلة النظر ومهما كان الأمر كما قلناه، لم يمكن أخذ قوله في الواقعة إذ لا قول فلا يكون إجماعاً.

المانع الثالث: هب أنا سلمنا معرفتهم وأقوالهم في هذه الحادثة، فلعل بعض أقوالهم إنما صدر على جهة الإكراه من غير اختيار، فلابد من العلم بانسداد هذا الاحتمال، ومع تجويزه لا يمكن القطع بصحة فتواه، إذا كان على جهة التقية والإكراه.

المانع الرابع: هب أنا سلمنا حصول الفتوى من خالص قلبه، لا على جهة التقية والإكراه، لكنا نقول أليس إذا كانوا في أماكن متفرقة، وأوطان متباعد فلابد من مناطقتهم بالمسألة، وإحراز أقوالهم فيها ؟ فمن الجائز أن نأخذ أقوال أهل الإقليم الواحد، ثم في حال انتقالنا إلى الإقليم الآخر لأخذ أقوالهم، قد رجعوا عن أقوالهم قبل أن يفتي هؤلاء في المسألة وهذا الاحتمال قائم في كل مسألة.

المانع الخامس: هب أنا أحلنا رجوعهم عن المسألة، وأن أهل (العالم)[1] اجتمعوا في موضع واحد، ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة، وقالوا: أفتينا بالحكم، فلعل واحداً منهم أظهر أنه

---

(١) ولصعوبة هذا المسلك ، نجد جمعاً ممن يرى إمكان الإجماع، يشيرون إلى صعوبته، نورد بعضها لما لهذه المسألة من إشكال، يدركها من تجرد للبحث بغية الوصول إلى الحق: فهذا الجويني في البرهان (٤٣٤/١) يرى صعوبته في غير كليات الدين حيث قال: "ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعاً في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هين فليس على بصيرة من أمره". وقال السرخسي (٣٥٠/١) : " يتعذر السماع من جميع علماء العصر، والوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقةً؛ لما فيه من الحرج البين، فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع ".

يريد ما هم فيه من المسألة وغرضه غيرها، ولكنه أوهمهم أنه قائل معهم بحكمها وغرضه غيرها، ومثاله أن يقول القائل: ما تقولون في الجد، فيقول بعضهم: ميراث الجد السدس ويقول بعضهم: ميراثه السدس أيضاً، ويقول فريق: الأمر في الجد كذلك، فظاهر كلامه أن مقالته مثل مقالة الأولين في أن له السدس وغرضه بقوله: الأمر في الجد كذلك، أي أن المراد بالجد[٢] في قوله تعالى:﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾(الجن ، الآية 3) العظمة، فأوهمهم السدس ومراده العظمة، ومع قيام هذا الاحتمال لا يمكن القطع بتعين الإجماع.

فهذه الموانع كلها وأكثر منها، تمنع من القطع بتصور الإجماع، وواحد منها كاف في المنع من ذلك؛ فضلاً عن اجتماعها وزيادة عليها.

البحث الثالث : في بيان الاطلاع عليه[٣]:

اعلم أنّا نعني بالاطلاع عليه هو وجوده في الخارج وحصوله، والكلام على وجوده يجري على نحو من الكلام في تصوره، فإنا نقول ليس يخلو الحال فيه: إما أن يكون الغرض هو وجود إجماع الصحابة، أو وجود إجماع من بعدهم من الأمة في جميع الأقاليم، فهذان تقريران نذكر ما فيهما بمشيئة الله تعالى.

التقرير الأول: أن يكون الغرض هو وجود إجماع الصحابة أنفسهم، وهذا صحيح لا محالة، فإن وقوعه ممكن، كما أن إمكانه وتصوره على الحد الذي ذكرناه لا يستحيل أيضاً فإن صدور الإجماع منهم إما بالأقوال، أو بالأفعال، أو بالأقوال والأفعال معاً، أو بالقول والسكوت، أو غير ذلك مما يعد إجماعاً صحيح لا محالة؛ لانحصار أعدادهم، وإمكان مناطقتهم بالفتوى في الواقعة، أو الإحاطة بمعرفة أقوالهم فيها.

التقرير الثاني: أن يكون الغرض هو وقوع إجماع من بعدهم، وليس يخلو الحال: إما أن يراد وقوع ذلك على جهة التحقيق، أو على جهة التقدير فهاتان حالتان.

---

(١) هكذا في الأصل وصوابه (العلم) والله واعلم.

(٢) لعلماء التفسير في الجد سبعة أقوال: قيل: جده عظمته من قولهم جد في عيني أي عظم وهذا قول عكرمة ومجاهد، وقيل: غناه ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا ينفع ذا الجد منك الجد) وبه قال الحسن، وقيل: ملكه وسلطانه وهذا قول أبو عبيدة و الأخفش، وقيل: آلاؤه ونعمه على خلقه وهذا قول القرطبي والضحاك وقيل: أمره وهذا قول السدي ، وقيل: قدرته وهذا قول سعيد بن جبير، وقيل: ليس لله جد وإنما قالته الجن جهالة وبه قال محمد بن علي بن الحسين وابنه جعفر الصادق والربيع بن أنس. انظر : فتح القدير للشوكاني (٥/٣٠٥)، روح المعاني للألوسي (٢٩/ ٨٤).

(٣) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (١/٤٩٤)، قواطع الأدلة للسمعاني(١/٤٦٢)، المستصفى للغزالي (ص ١٣٧)، البحر المحيط للزركشي (٣/ ٤٨٨).

الحالة الأولى: أن يكون المراد هو وقوع إجماعهم على جهة التقدير، وهذا يمكن فرضه مع العلم باستحالة وقوعه، فإنّا نقدر اجتماعهم من جميع أقاصي الأرض وأدانيها واتفاقهم من جميع الأقاليم برها وبحرها في موضع واحد، ونقدر أنهم رفعوا أصواتهم في وقت واحد وقالوا: قد أفتينا بهذا الحكم في هذه المسألة، ونقدر انسداد الاحتمالات التي ذكرناها من قبل، فمتى كان الأمر في هذا كما قلناه، أمكن تقدير إجماعهم على هذه الحالة.

الحالة الثانية: أن يكون المراد وقوعه على جهة التحقيق، وهذا مما لا سبيل إلى العلم به على حال للموانع التي ذكرناها، بل هاهنا يكون تأثيرها أقوى؛ لأنها إذا كانت مانعة من التصور الذهني كما قررناه، مع أن من الأمور ما يمكن السبيل إلى تصوره دون وقوعه فإذا كانت مانعة من التصور، فهي بأن تكون مانعة من الوقوع أحق وأولى، وقد ذكرنا الموانع التي تكون معترضة على التصور فلا فائدة في تكريرها.

لا يقال: معنا ما يدل على وقوعه، خلافاً لما ذكرتموه من استحالة وقوعه، وهو أمران:

أحدهما: أنّا نعلم بالضرورة وقوع الاتفاق من جهة المسلمين في أقصى أقاصي الأرض وأدانيها على وجوب هذه الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، والإقرار بالنبوة[١].

وثانيهما: أن الملك العظيم المستولي على جميع الآفاق، يمكنه أن يجمع الخلق في موضع واحد، بحيث يعرف أقوالهم في مسألة واحدة، وإذا كان الأمر كما قلناه كان وقوعه ممكناً[٢]، وفي ذلك بطلان ما ذكرتموه.

لأنّا نقول: هذا فاسد أما ما قالوه أولاً: فإن أرادوا به الدلالة على وجوب هذه الأمور بالإجماع فهو خطأ، فإنها معلومة بالضرورة من دين صاحب الشريعة، على معنى أن من كان معتزياً[٣] إلى هذه الملة المحمدية فليس ينكرها، ولو خُلينا والإجماع في القطع بها لما قطعنا بها لما ذكرناه من الاحتمالات المانعة من القطع بالإجماع، وإن أرادوا به الدلالة على أن الإجماع واقع في هذه الأمور، فإن عنوا به إجماع الصحابة فهو مسلم بما قررناه من قبل، فإنه كما هو ممكن فهو واقع أيضاً، وإن عنوا به إجماع من بعد الصحابة فهي نفس المسألة التي

---

(١) انظر: المحصول للرازي (٢٦/٤)، روضة الناظر لابن قدامة (ص١٣١)، التبصرة للشيرازي (٣٥٨/١).

(٢) انظر: البرهان للجويني (٤٣٣/١)، المنخول للغزالي (٣٠٤/١)، المحصول للرازي (٢٧/٤) .

(١) **معتزياً**: أي منتسباً، يقال: أعتزى وتعزى أي انتمى وانتسب. انظر: مختار الصحاح للرازي (ص ١٨١).

وقع النزاع فيها، فمتى يصح وقوع إجماعهم مع الموانع التي ذكرناها، وكم من خلافٍ لم نعلمه، وكم من مذاهب لم تنقل إلينا، ويؤيد ما ذكرناه، أنّا نعتقد اعتقاداً ظاهراً أن كل من كان معتزياً إلى الإسلام مقراً بالنبوة، فإنه مقر بأن ما بين الدفتين هو كلام الله تعالى ثم إذا بحث عن ذلك وجدت الخلاف فيه كثيراً، وهكذا القول في كل مسألة يدعى فيها الإجماع، فإنه لا يعدم فيها خلاف مخالف، ومن أراد الاطلاع على حقيقة ما قلناه فعليه بكتب المقالات[1]، وأعظمها في تحقيق ما يحكى مقالات الشيخ أبي القاسم الكعبي[2]، فإنه قد بالغ في استقصاء الأقوال مع تصلب في الدين، وورع يحجز عن حكاية ما لم يقل كما فعل غيره من أهل المقالات.

(وأما ما قالوه ثانياً: من استيلاء بعض الملوك فهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن هذا لا وجود له على حال.

وأما ثانياً: فبتقدير وجوده، فلعل واحد أو جماعة انفلتوا عن حوزته، فلا ينعقد إجماع من دونهم أصلاً)[3].

فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا أن إجماع الصحابة ممكن وواقع، وهو حجة قاطعة كما سنقيم الدلالة على ذلك، وأن ما عداه من الإجماعات فإنما هو يكون على جهة التقدير، فأما على جهة التحقيق فلا يمكن لما قررناه من تلك الموانع التي ذكرناها[4].

---

(٢) **المقالات**: هي مؤلفات تهتم بجمع الأقوال، والمذاهب ونسبتها إلى قائليها، ولأصحاب المقالات طريقتان في الترتيب إحداهما: وضع المسائل أصولاً، ومن ثم إيراد تحت كل مسألة مذهب كل طائفة وكل فرقة. ثانيهما: وضع الرجال وأصحاب المقالات والطوائف أصولاً، ثم إيراد مذاهبهم في مسألة مسألة.

انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١٦/١).

(٣) **الكعبي** : شيخ المعتزلة أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، له من التصانيف: المقالات، وكتاب الغرر وكتاب في الجدل، وكتاب التفسير الكبير وغيرها، واختلف في تاريخ وفاته على أقوال: قيل: سنة ٣١٧هـ وقيل: سنة ٣١٩هـ، وقيل: سنة ٣٢٧هـ، وقيل: سنة ٣٢٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٣١٣/١٤)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٤٥/٣)، شذرات الذهب لابن العماد (٢٨١/٢).

(٤) أضافه المصنف في الحاشية .

(١) وهذا الذي ذهب إليه المصنف، عليه جماعة من أهل التحقيق : كالإمام أحمد ،وابن حبان ،والإمام المنصور بالله والرازي، والأصفهاني، والجلال، وابن الأمير، والشوكاني. انظر: المحصول للرازي (٤٥/٤)، الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص٢٤٥)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١١٠/٣– ١٢٩)، إجابة السائل لابن الأمير(ص١٤٥)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٢٩٣).

وهذا الذي ذكره المحققون، هو في المسلك النظري (الأصولي)، أما في المسلك العملي (الفقهي)، فمؤلفاتهم الفقهية مشحونة بنقل الإجماعات، وإيراد الأمثلة مما يطول ذكره في هذا المقام، ونكتفي بالإشارة إلى ما ذكره المصنف عليه السلام في مقدمة كتاب

والعجب من جماهير العلماء من أئمة الزيدية[1]، والمعتزلة[2] والأشعرية[3] كيف يطلقون القول إطلاقاً بأن الإجماع حجة قاطعة[4]، ويدّعونه في كثير من المسائل، ولا يشيرون إلى التفصيل الذي لخصناه، وإلى مثل ما ذكرنا أشار[5] المنصور بالله[6]وابن الخطيب الرازي مع اختصاص كلامنا بفضل بيان، وحسن رشاقة في التنزيل، يدريه النظار الأذكياء ويتقاعد عن فهمه الاغمار[7] الأغبياء.

الانتصار (١/١٧١) في مسألة جواز التقليد للميت قائلاً : "إن الإجماع منعقد من أهل العصر هذا على جواز ذلك، والإجماع حجة " انتهى.

(٢) **الزيدية** : هي فرقة تتصف بالاعتدال والقصد، والبعد عن التطرف والغلو، تنسب إلى مؤسسها زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي عليهم السلام (٨٠-١٢٢هـ)، ويجمع مذهبهم: تفضيل الإمام علي وأولويته بالإمامة، وقصرها في البطنين، واستحقاقها بالفضل والطلب لا بالوراثة، ووجوب الخروج على الجائرين والقول بالتوحيد والعدل والوعيد. انظر: الملل والنحل لابن المرتضى مقدمة البحر(١/١٥)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة الندوة العالمية للشباب الإسلامي ص(٢٥٧).

(٣) **المعتزلة** : اسم يطلق على فرقة ظهرت في القرن الثاني الهجري، ما بين (١٠٥-١١٠هـ)، بزعامة رجل يسمى واصل بن عطاء الغزال، وقد تفرقت المعتزلة فرقاً كثيرة، واختلفوا في المبادئ والتعاليم، ووصلوا إلى نحو اثنتين وعشرين فرقة، إلاّ أنه يجمعهم الاعتقاد بالأصول الخمسة وهي: التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/٥٦-٩٦).

(٤) **الأشعرية** : اسم يطلق على المنتسبين إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، وذلك في الدور الثاني الذي مرّ فيه ، وألف أكثر كتبه، حيث استمر نحو عشرين عاماً في الجدل مع المعتزلة.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/٩٤).

(٥) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٤/٢)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص ٥٩١)، الكاشف لابن لقمان (ص١٥٦)، اللمع للشيرازي (١/٨٧)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٣/١١١)، المحصول لابن العربي (ص١٢٣)، الإحكام للآمدي (١/١٥٧).

(١) انظر: المهذب للمنصور بالله (١/٤٤٣)، المحصول للرازي (٤/٢٨).

(٢) **المنصور بالله** : هو الإمام المنصور بالله ، أمير المؤمنين أبو محمد عبدالله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن أبي هاشم، ولد سنة ٥٩١هـ بقرية عيشان من ظاهر بلاد همدان، بلغ مرتبة عالية في العلم والفضل وكانت دعوته سنة ٥٩١ هـ، وله مع الدولة الأيوبية الوقائع العظام، حتى توفى بكوكبان سنة ٦١٤هـ ونقل إلى ظفار فدفن هناك، وقبره مشهور مزور، له من المصنفات: صفوة الاختيار في أصول الفقه، والجوهرة الشفافة، والرسالة الكافية وغيرها. انظر : أعلام المؤلفين الزيدية لعبد السلام الوجيه (ص٥٧٨)، بلوغ المرام للعرشي (ص٤٣).

(3) **أغمار**: جمع غُمْر و يطلق على من لم يجرب الأمور، وأصله الصبي الذي لا عقل له، قال: أبو زيد ويقتاس منه لكل من لا خير فيه، ولا غناء عنده في عقل، ولا رأي، ولا عمل، وغمر: لفظ يطلق على عدة معاني أصله التغطية والستر، ومنه تفرعت جميع المعاني، وعليه فإن إطلاقه على من لم يجرب الأمور كأنها سترت عنه.
انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (4/392-393)، تاج العروس للزبيدي (13/256).

البحث الرابع: في بيان الطريق إلى الإجماع[1]:

اعلم أن الإجماع إذا كان حجةً قاطعةً كما سنقرره، ولزمنا العلم به والمصير إلى حكمه فلابد من أن يكون لنا إلى العلم به طريق، وما يعقل أن يكون طريقاً إليه لا يخلو حاله من أمور ثلاثة:

أولها: أن يكون الطريق إليه هو ضرورة العقل، إما بالوجدان من النفس كالعلم بأحوال الواحد منا من جوعه وألمه وعطشه، وإما بغير ذلك من سائر الأمور الضرورية، وهذا فاسد فإنّا نعلم بالضرورة علماً أولياً بأن العلم بحصول اتفاق أمة محمد - عليه السلام - لا يعلم بشيء من هذه الأمور في حالة من الحالات.

وثانيها: أن يكون الطريق إليه هو نظر العقل، وهذا فاسد أيضاً، فإنّا نعلم بالضرورة أن إجماع الأمة لا يتوقف على برهان، متى نظرنا فيه فإنه يوصلنا إلى العلم بذلك، فبطل أن يكون طريقنا إلى معرفته هو ضرورة العقل، أو نظره كما قررناه.

وثالثها: أن يكون الطريق إلى معرفته هو الإدراك وهذا هو المعتمد عليه؛ إذ لا يمكن أن يكون لنا طريق إلى ذلك سواه، ثم لا يخلو حاله: إما أن يكون حصوله بواسطة، أو من غير واسطة فهاتان حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون حصوله لنا من غير واسطة، وذلك يكون على وجهين:

الوجه الأول منهما: أن يكون طريقنا إلى ذلك هو سماعنا لأقوالهم، وحاله لا يخلو: إما أن يكون متناولاً لقول كل واحد منهم، ومتى كان الأمر على هذه الصفة، فإنه يكون طريقاً كافياً موصلاً إلى العلم بإجماعهم؛ إذ لا تصريح أعظم من ذاك، وهو أقوى ما يكون من الطرق الموصلة إلى إجماعهم، وإما أن يكون السماع متناولاً لبعض أقوالهم، ومتى كان الأمر على هذه الصفة، فإنه لا سبيل لنا إلى أن يكون ذلك إجماعاً، إلا بأحد أمرين:

أما أولاً: فبأن ينقل ذلك القول عن الباقين؛ فيكمل الإجماع لا محالة.

وأما ثانياً: فبأن يصرح البعض بذلك القول، ويعلنون بإظهاره؛ بحيث يكون منتشراً فيما بينهم، ثم يسكت الباقون عن إنكاره مما يكون مقطوعاً به، وترتفع التقية في السكوت عن

---

(٤) انظر المسألة في: المعتمد لأبي الحسين (٦٥/٢)، المحصول للرازي (٢٣/٤)، صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٤٤)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٥٠)، البحر المحيط للزركشي(٤٨٩/٣).

ذلك، وعلى الجملة فإن سكوتهم لا يكون تماماً للإجماع بالقول، إلا بشرط أن تكون الاحتمالات منسدة، ولا يبقى لسكوتهم وجه سوى الرضا بذلك القول، فمتى كان الأمر كما قلناه فيه كان إجماعاً لا محالة[1].

الوجه الثاني: أن يكون طريقنا إلى إجماعهم هو مشاهدتنا لأفعالهم، وهو لا يخلو: إما أن نشاهدهم فاعلين كل واحد منهم، ومتى كان الأمر على هذه الصفة، فإنّا نعلم قطعاً حسن ذلك الفعل لا إشكال فيه؛ لاتفاقهم على فعله وهم معصومون عن الخطأ، فلهذا قطعنا بأنه لا حرج عليهم فيه، ولا يجوز أن يكون قبيحاً؛ لأن فيه نسبتهم إلى القبح، واتفاقهم عليه وهم منزهون عنه بدلالة الشرع على ذلك، وإما أن يكون الفعل صادراً من بعضهم ولا سبيل إلى أن يكون فعل بعضهم طريقاً إلى إجماعهم إلا بأحد أمور ثلاثة:

أما أولاً: فبأن يفعله الباقون كما فعله أولئك، ونشاهدهم فاعلين له، فيكمل الإجماع على فعله.

وأما ثانياً: فبأن يصرح الباقون بأن ما فعله أولئك فهو حسن، فهذا يكون إجماعاً على حسن ذلك الفعل أيضاً.

وأما ثالثاً: فبأن يفعل ذلك بعضهم، ويظهر أمره فيهم بحيث يكون منتشراً، ولا يكون موضعاً للاجتهاد، ومتى كان الأمر فيه كما قلناه، كان إجماعاً على حسنه، وأنّه لا حرج على فاعله كما ذكرنا في قول بعضهم وسكوت الباقين، فهكذا يكون الحال في فعل بعضهم وسكوت الباقين عن إنكاره، فإذا كان هناك يُعد إجماعاً، فهكذا هاهنا من غير فرق بينهما.

الحالة الثانية: أن يكون العلم بالإجماع بواسطة، وذلك هو خبر المخبرين عنهم، ثم هو على وجهين:

---

(١) وهذا هو المسمى بالإجماع السكوتي، ويسمى بالإجماع الإقراري وهو لا يعلم أن الأمة أقرت عليه إلا بعد البحث التام هل أنكر ذلك القول منكر؟ وغايته العلم بعدم المنازع والمنكر، وهو صعب جداً ولا يعلمه إن علمه إلا الأفراد، والخلاف في حجيته وكونه إجماعاً مشهور، وسيأتي الكلام عنه وذكر الخلاف فيه، وأصعب منه الإحاطي: وهو الإحاطة بأقوال العلماء جميعاً في المسألة، وهذا علمه متعذر مطلقاً، وكذا الإجماع الاستقرائي: وهو أنك تتبعت أقوال العلماء فلم تجد مخالفاً، وهذا يحتاج إلى استقراء قول عامة المجتهدين، وهذا إذا أمكن في غاية الصعوبة. انظر: إجابة السائل لابن الأمير الصنعاني (ص ١٤٦).

الوجه الأول منهما: أن يكون خبراً عن أقوالهم وهو: إما أن يكون متناولاً لخبر كل واحد منهم عن حكم المسألة، وهذا يكون إجماعاً لا محالة؛ إذ لا فرق في ذلك بين أن نشاهدهم يقولون ذلك، وبين أن يبلغنا على ألسنة المخبرين في كونه معدوداً في الإجماع.

نعم يفترقان في وجه واحد، وهو إن كان الإجماع بلغنا بطريق التواتر كان قطعياً، وكان موصلاً إلى العلم، وحكمنا عليه بأحكام المتواتر، وإن كان بلغنا بطريق الآحاد كان ظنياً وهل يُرد أو يكون مقبولاً ؟ ثم إن قبل فهل يكون طريقاً إلى العمل أم لا ؟ فيه تردد وسنقرر ما هو الحق فيه بمشيئة الله وعونه.

وإن كان خبر المخبرين متناولاً لبعضهم دون بعض فلا يعد إجماعاً، إلا بأن ينقل أقوال الباقين، أو ينقل سكوتهم عند تصريح بعضهم بالقول، ولا يكون لسكوتهم وجه سوى رضاهم بما يحكم به الأولون، فعند هذا يكون إجماعاً.

الوجه الثاني: أن يكون خبراً عن أفعالهم، ثم لا يخلو الحال فيه: إما أن يكون خبراً عن مشاهدة فعل كل واحد منهم على الخصوص، ومتى كان الأمر كذلك كان إجماعاً معمولاً عليه، وإن كان خبراً عن فعل بعضهم فلا يكون إجماعاً إلا بالاعتبار الذي ذكرناه، وهو أن ينقل سكوتهم عن ذلك الفعل على وجه يكون رضاً به، فمتى فعل بعضهم فعلاً وسكت الباقون عن إنكاره كان السكوت والفعل إجماعاً منعقداً على حسنه، وأنه لا حرج على فاعله في فعله.

فهذا ما أردنا ذكره في بيان الطريق إلى معرفة الإجماع، وبتمامه تم الكلام على التمهيد الذي أردنا تقديمه، ونشرع الآن في شرح الأبواب.

❋ ❋ ❋



الباب الأول

في إقامة البرهان على أن الإجماع حجة على منكريه

اعلم أن إجماع الأمة كما يكون حجة، فإجماع العترة أيضاً عندنا حجة مقطوع به ونحن نورد الدلالة على كل واحد من هذين الإجماعين، ونذكر ما يتعلق بهما من الأسئلة والشبه، والرد على من أنكرهما، فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الباب على قسمين، يحيطان بالبقية مما نريد ذكره منهما بمشيئة الله تعالى.

القسم الأول: في إقامة الدلالة على أن إجماع الأمة حجة.

والذي عليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة البصرية(١) والبغدادية(٢)، والمحققون من الأشعرية، أن الإجماع حجة مقطوع به ويجب إتباعه(٣)، إما على جهة التحقيق كما ذكرناه في إجماع الصدر الأول، وإما على جهة التقدير وهو إجماع من بعدهم فإنه معمول به إذا قدرنا وقوعه، خلافاً لأقوام زعموا أنه لا يكون حجة ولهم فيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أن الإجماع ليس حجة، وإنما هو عبارة عن كل قول قامت حجته إما في ظاهر آية أو خبر، فأما الإجماع فلا يكون مستنداً لحكم من الأحكام على حال، وهذا هو قول إبراهيم النظام(٤).

---

(١) **البصرية**: لقب أطلقه المتكلمون على إحدى مدارس المعتزلة ،وقد ذُكر أن أبا الهذيل محمد بن الهذيل الملقب بالعلاف كان رئيساً لهذه المدرسة وإماماً لها. انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى (ص ٤٤).

(٢) **البغدادية**: اسم أطلقه الأصوليون على إحدى مدارس المعتزلة، التي ظهرت في القرن الثالث الهجري، وهم يميلون إلى التشيع، وقد ذكر أنه ترأسها بشر بن المعتمر. انظر: ثورة العقل للراوي (ص٨٩).

(٣) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٤٤)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٤٨)، المعتمد لأبي الحسين البصري(٢/٤)، المحصول للرازي(٤/٤٦)، الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص٢٤٦).

(٤) **النظام**: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار البصري، المعروف بالنظام، قيل: سمي بذلك لحسن كلامه نظماً ونثراً وقيل: لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة، وهو ابن أخت أبي الهذيل العلاف، وإليه تنسب الطائفة النظامية إحدى طوائف المعتزلة، له مقالات عظيمة خالف فيها المعتزلة اتهم بسببها بالزندقة، وله من المصنفات: كتاب الطفرة، وكتاب الجواهر والأعراض وغيرها، لم يضبط تاريخ وفاته قيل: سنة مائتين وبضع وعشرين، وقيل سنة ٢٣٠هـ تقريباً. انظر: لسان الميزان لابن حجر (١/٦٧)، الوافي بالوفيات للصفدي (٦/١٢-١٥).

حكاه عنه أبو عثمان الجاحظ(١)، فإنه لما نفى القياس والاجتهاد خطأ السلف، وزعم أنهم أحبوا الرياسة والتصدر في الفتوى، ودعوا الخلق إلى إتباعهم؛ فلهذا قطع بأن إجماعهم لا يعتمد عليه في حال(٢).

وثانيها: أنه إنما كان حجة لاشتماله على قول الإمام فقط(٣)، فلهذا كان حجة بالفرض لا بالذات، فلو قدرنا خلوهم عن الإمام، لم تكن أقوالهم حجة ولا يجب إتباعهم، وهذا هو قول الإمامية(٤).

وثالثها: أن الإجماع ليس حجة؛ لما وقع بينهم من الاختلاف العظيم، والشجار الطويل والفُرقة، وانشقاق العصا، وهذا هو قول الخوارج(٥).

---

(١) **الجاحظ**: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، العلامة المتبحر في مختلف الفنون، تلميذ أبي إسحاق النظام، له مصنفات كثيرة مشهورة منها: البيان والتبيان، وكتاب الحيوان، والرد على أصحاب الإلهام والرد على المشبهة وغيرها، اختلف في تاريخ وفاته قيل: سنة ٢٥٠هـ، وقيل: سنة ٢٥٥هـ.
انظر : شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (٢/١٢١-١٢٣).

(2) اختلف النقل عن النظام في هذه المسألة، قيل: إنما أنكر تصوره نقله ابن برهان وتبعه ابن الحاجب وجماعة وقيل: أنكر حجيته وهذا هو المشهور عنه، وقيل: لم ينكر تصوره ولا حجيته، وإنما النزاع معه في إطلاق اسم الإجماع حيث فسره بقوله: هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد، حتى عد جماعة من أهل الأصول الخلاف معه لفظي كالصفي الهندي، وقال جماعة بأن قصده بهذا التعريف الجمع بين إنكاره للإجماع، وبين ما أشتهر من تحريم مخالفة الإجماع. انظر: الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٤٦)، الإحكام للآمدي (١/٢٥٤)، المسودة لآل تيمية (ص282)، البحر المحيط للزركشي (3/490-491)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (3/225).

(٣) انظر: الشافي في الإمامة للشريف المرتضى (١/٧٧)، بحار الأنوار للمجلسي (٥١/١٨٠)، هداية العقول للحسين بن القاسم (١/٤٩٧)، الإبهاج للسبكي (٢/ ٣٦٤)، الإحكام للآمدي (١/٢٨٢)، حاشية العطار (٢/٢٢٨).

(4) **الإمامية**: هي إحدى فرق الشيعة، وأكثرها انتشاراً تقريباً، قال الإمام المهدي: " سميت بذلك لجعلها أمور الدين كلها إلى الإمام، وأنه كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وسموا رافضة لرفضهم إمامة زيد بن علي عليه السلام " انتهى. وقد افترقوا فرقاً كثيرة قيل: إلى خمسة عشر فرقة، إلاّ أنه يجمعهم القول بإمامة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه نصاً ظاهراً، ويقيناً صادقاً، وأن أكثر الصحابة عاندوا وارتدوا، وحصرهم الإمامة في اثني عشر إماماً من أولاد الحسين رضي الله عنه بالنص، وغالب الخلاف بين فرق الإمامية بعد موت الإمام في القائم بعده، إلاّ أن الاتفاق حاصل منهم على الأئمة إلى جعفر الصادق عليه السلام، إذ بعده اتسع الخلاف بين فرق الإمامية، في تعيين القائم بعده وهكذا في من بعده. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/١٦٢)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (١/١٧)، الكاشف الأمين لمحمد بن علي مداعس (٣/٣٣).

(1) **الخوارج**: أطلق جماعة هذا اللفظ على كل من خرج على الإمام الحق، الذي اتفقت الجماعة عليه سواء كان الخروج في أيام الصحابة أو بعدهم. وخصها جماعة بالطائفة التي خرجت على الإمام علي عليه السلام، وهذه هي المقصودة في إطلاق أصحاب المقالات، وقد افترقت الخوارج نحو عشرين فرقة، إلاّ أن أصول فرقهم خمس هي : الأزارقة، والإباضية، والصفرية، والبيهسية، والنجدات، وعنها تشعبت باقي الفرق، وقد اختلفت هذه الفرق في الآراء والمعتقدات، إلاّ أنه يجمعهم القول: بتكفير الإمام علي وعثمان رضي الله عنهما، والحكمين وأصحاب الجمل، وكل من رضي بالتحكيم، وصوب الحكمين، والقول بوجوب الخروج على السلطان الجائر. انظر: الملل لابن حزم (٢/٩٠)، الملل والنحل للشهرستاني(١/١١٤)، الفرق بين الفرق للبغدادي (١/٥٤).

فهذا معظم الخلاف في الإجماع، وفيه خلاف غير هذا كما يحكى أن إجماع الخلفاء الأربعة هو الحجة، وفيهم من زعم أن إجماع العلماء من الصحابة حجة لا غير، إلى غير ذلك من الاختلاف أعرضنا عنه؛ لأن أكثره ربما نورده في أثناء المسائل التي ضمناها الأبواب.

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فلنذكر الدلالة على كون الإجماع حجة كما هو المختار الذي عليه أكابر العلماء من أئمة الزيدية وغيرهم(١)، فلنذكر الأدلة المعتمدة وغير المعتمدة في إثبات الإجماع، ثم نذكر بطلان ما يقوله المنكرون له، فهذه مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: في إيراد الأدلة، وقد تمسك المثبتون لكون الإجماع حجة بأدلة قوية وضعيفة، ولكنّا نقتصر على ما هو المعتمد(٢)من تلك، وجملتها مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: التمسك بقوله تعالى:﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾ (النساء:١١٥)(٣)

ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن الله تعالى سوّى بين مشاقة الرسول، وإتباع غير سبيل المؤمنين ورتب الوعيد عليهما جميعاً من غير تفصيل في ذلك باستحقاق النار، وفي هذا دلالة على كونهما معصيتين على سواء، فلو كان إتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع الله بينه وبين الأمر المحظور وهو مشاقة الرسول؛ لأنّ مثل هذا يعد من فساد النظم وعدم الاتساق، وهو مجانب لأساليب الفصاحة ومواقع البلاغة، ولهذا فإنه لا يجوز أن يقال: إن زنيت وشربت الماء البارد عاقبتك(٤)، بل يعد ذلك من رديء الكلام وركيكه الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عن مثله، فتقرر بما ذكرناه أن متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة كحظر مشاقة الرسول ومخالفته ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن مخالفة (أقوالهم)(٥) إذا قالوا، وفتواهم إذا

---

(2) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٧/٢)، صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص244)، الإحكام للآمدي (٢٥٨/١)، روضة الناضر لابن قدامة (132)، أصول السرخسي (٢٩٦/١) الكاشف لابن لقمان(ص١٥٦).

(3) تقدم قوله فلنذكر الأدلة المعتمدة وغير المعتمدة في إثبات الإجماع، وأشار هنا إلى الاقتصار على الأدلة المعتمدة فتأمل.

(4) نزلت في رجل من الانصار يُدعى طعمة بن أبيرق كان قد سرق درعاً، ورمى بالسرقة رجلاً من اليهود فاختصم قوم طعمة وقوم اليهودي، فجاء قوم طعمة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يعينهم ويلحق الخيانة باليهودي فهم بذلك فأنزل الله: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ ... ﴾ فلما رأى طعمة أن الله قد هتك ستره وبرأ اليهودي ارتد وذهب إلى مكة فأنزل الله: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ... ﴾. انظر: تفسير الطبري (٢٧٨/٥)، الكشاف للزمخشري (٥٩٥/١)، تفسير البغوي (٤٨٠/١)، تفسير الواحدي (٢٧٨/١).

(1) كان الأحسن في التمثيل أن يقال: إن شربت الخمر وشربت الماء ،أو إن أكلت الخنزير وشربت الماء ؛ وذلك لما بين الشربين، أو الشرب والأكل من المناسبة، التي ليست بين الزنا وشرب الماء. انظر: حاشية هداية العقول للحسين بن القاسم (٤٩٩/١).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية .

أفتوا، وغير ذلك مما يعد مخالفة له، وإذا كان هذا محظوراً بظاهر الآية ودلالتها، وجب أن تكون متابعتهم في أقوالهم وفتاويهم واجبة، إذ لا واسطة[1] بين الأمرين، وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة و الانفصال عنها، وجملتها عشرة:

السؤال الأول: قولهم إنّا لا نسلم أن إتباع غير سبيل المؤمنين محظور على الإطلاق، وما أنكرتم أن يقال إنما كانت محظورة بشرط مشاقة الرسول، فإذا لم يحصل هذا الشرط لم تكن محظورة، وهذا يخالف ما ذكرتموه من المثال في قولكم: إن زنيت وشربت الماء البارد عاقبتك، فإنه غير مطابق، وبيانه: هو أن شرب الماء البارد مباح لا محالة، ولا يعقل حظره لا مطلقاً ولا بشرط الزنا، بخلاف متابعة غير سبيل المؤمنين فإنها لا يمتنع أن قبحها مشروط بالمشاقة كما ذكرناه، وإذا كان الأمر فيها كما قلناه لم تكن مخالفتهم قبيحة محظورة، إلا
بشرط المشاقة فإذا لم تحصل المشاقة لم يحصل وجوب المتابعة، وهذا هو المقصود[2].

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه مخالف لظاهر الآية، فلابد فيه من إقامة الدليل، لأنّ ظاهرها لا يشعر بكون المشاقة شرطاً في متابعة غير السبيل، ولا يفهم منها على حال أصلاً.

وأما ثانياً: فلأنّا نقول: إثباتكم المشاقة شرطاً في متابعة غير السبيل، هل كان بدليل عقلي أو لغوي؟ وباطل أن يكون عقلياً؛ لأنهما أمران متغايران يعقل وجود أحدهما من دون الآخر، ولو جاز أن تكون المشاقة شرطاً في متابعة غير السبيل؛ لجاز عكسه من غير فرق بينهما وهو محال كله، وباطل أن يكون لغوياً؛ لأن ظاهر الآية وصريحها دالان على كونهما جميعاً شرطين في الوعيد والإصلاء بالنار، فلا وجه لمخالفة ظاهر الآية بالتحكم المحض في جعل أحدهما شرطاً، والآخر مشروطاً من غير دلالة فإنه فاسد لا محالة.

السؤال الثاني: سلمنا أن هذه الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاقة الرسول، لكنّا نقول: ما أنكرتم من شرط آخر وهو إتباع الهدى، وبيانه: هو أن الله تعالى ذكر مشاقة الرسول وشرط فيها تبين الهدى، ثم عطف عليها إتباع غير سبيل المؤمنين

---

(3) قيل: الواسطة بينهم هي ترك الإتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم. انظر: المحصول للرازي (٥٦/٤)، الإبهاج للسبكي(٣٥٧/٢)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٤٩٩/١).

(٤) ا نظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٧/٢)، التلخيص للجويني (٢٢/٣)، المحصول للرازي (٤٧/٤)، التبصرة للشيرازي (٣٥٠/١)، قواطع الأدلة للسمعاني (٤٦٥/١)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٥٩٣).

فيجب أن يكون التبين للهدى شرطاً في إتباع غير سبيل المؤمنين؛ لأنّ ما كان شرطاً في المعطوف عليه، فإنه يكون شرطاً في المعطوف أيضاً؛ لكي ينتظم الكلام ويكون متسقاً واللام في الهدى للاستغراق، فيلزم ألا يحصل الوعيد على إتباع غير سبيل المؤمنين، إلا عند تبيين جميع أنواع الهدى، ومن جملة أنواع الهدى العلم بذلك الحكم الذي وقع الإجماع عليه، وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة أصلاً[1].

وجوابه من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنّ الآية خرجت مخرج المدح للمؤمنين، بما تميزوا به عن غيرهم من وجوب العصمة فيما اتفقوا عليه، ولو حملناه على ما ذكره السائل لبطل هذا المقصود من الآية ولهذا فإن اليهود والنصارى إذا عرفنا قولاً من أقوالهم هدىً، فإنه يلزمنا إتباعه، والمصير إليه مع أنه لا مدح لهم في ذلك، فما ذكره يبطل فائدة الآية ومقصودها.

وأما ثانياً: فلأنّ إتباع سبيل المؤمنين هو الرجوع إلى أقوالهم؛ لأجل أنهم قالوا بها لا من حيث أنها صحت بالأدلة، ألا ترى أنّا لا نكون متبعين لليهود والنصارى في القول بإثبات الصانع والنبوة للأنبياء، وإن شاركناهم في ذلك الاعتقاد، من حيث أنا لم نذهب إلى ذلك لأجل أقوالهم، فإذا كان الإتباع إنما هو للهدى والأدلة؛ فلا فائدة حينئذ بإتباع المؤمنين المستفاد من الآية.

وأما ثالثاً: فلو سلمنا أن العطف يقتضي الاشتراك في اشتراط الهدى، لكنّا نقول: الهدى الذي نثبته شرطاً في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة لا الدليل الدال على الأحكام الشرعية، وهو بعينه شرط في لحوق الوعيد على إتباع غير سبيل المؤمنين، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه لم يطرق علينا خللاً في مقصودنا وعند هذا تكون الفائدة بالإجماع تقرير هذه الأحكام الفرعية دون تلك، فإنها ثابتة بالبراهين العقلية، وفي هذا حصول الفائدة بالإجماع فيبطل ما توهموه.

السؤال الثالث: هب أنّا سلمنا أن الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين بالتقرير الذي ذكرتموه، ولكنّا نقول: تقتضي المنع عن متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين، أو عن متابعة بعض ما كان غير سبيل المؤمنين؟.

---

(1) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٨/٢)، المحصول للرازي (٥١/٤)، الإحكام للآمدي (٢٦٠/١)، الإبهاج للسبكي (٣٥٤/٢)، روضة الناظر لابن قدامه (١٣٢).

فالأول ممنوع وهو الشمول، والثاني مسلم وهو البعض ونقول بموجبه، فإن عندنا يحرم بعض ما غاير سبيل المؤمنين وهو الكفر بالله، وتكذيب الرسل فيما جاءوا به، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا فائدة حينئذ بالإجماع ولا ثمرة له؛ لأن هذه الأمور معلومة تحريماتها بالأدلة العقلية من غير حاجة فيها إلى الإجماع[1].

وجوابه: هو أن لفظ الغير والسبيل وإن لم يكونا من ألفاظ الجموع، لكنهما دالان على العموم، فيجب حملهما عليه بدليل أمور ثلاثة:

أما أولاً: فلأن القائل إذا قال: من دخل غير داري ضربته، فإنه يفهم منه العموم والاستغراق، بدليل صحة استثناء كل واحدة من الدور المخالفة لداره.

وأما ثانياً: فلأنّا لو حملنا الآية على سبيل واحد، وليس مذكوراً في الآية صارت الآية مجملة، ولو حملناه على العموم كانت مفيدة بظاهرها فائدة، والإجمال هو خلاف الأصل ولا شك أن حمل كلام الله تعالى على الإفادة، أولى من حمله على ما لا يفيد فائدة إلا بغيره، فلهذا وجب حمله على العموم لما ذكرناه.

وأما ثالثاً: فلأنّ ترتب الحكم على الوصف المشعر بكونه علة للحكم، يصير كونه علة فيه حيث وقع، فإذا كانت علة الوعيد بالإصلاء بالنار، هو كونه إتباعاً لغير سبيل المؤمنين فيلزم عمومه فيما كان مغايراً أينما حصل؛ وهذا هو مقصودنا.

السؤال الرابع: هب أنا سلمنا أن الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين كما زعمتم، ولكنا لا نسلم أن كلمة «من» موضوعة للعموم، وأن لفظ المؤمنين موضوع للعموم، فلابد من إقامة البرهان ليصح ما ذكرتموه، ثم لو كانا موضوعين للعموم فلم قلتم أنه يلزم من حظر إتباع غير سبيل المؤمنين وجوب إتباع سبيلهم؟ فلم لا يجوز أن يرد الوعيد على إتباع غير سبيلهم ثم لا يجب إتباع سبيلهم؟ ويصير كما لو قال لغيره: لا تتبع سبيل غير الصالحين، فإنه لا يفهم منه الأمر بمتابعة سبيلهم، ولهذا فإنه لا يستقبح أن يقال: لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم[2].

وجوابه: قوله: لم قلت إن لفظة «من» والمؤمنين للعموم، قلنا: لما سبق تقريره في باب العموم فلا فائدة في تكريره.

---

(1) انظر: المحصول للرازي (٥٣/٤)، الإبهاج للسبكي (٣٥٥/٢)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص ١٣٧).

(1) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٩/٢)، المحصول للرازي (٥٦/٤)، الإحكام للآمدي (٢٥٨/١).

قوله: لم قلت إنه يلزم من حظر إتباع غير سبيلهم وجوب إتباع سبيلهم.

قلنا: لأنه إذا قال القائل: لا تتبع غير سبيل الصالحين، فإن السابق فيه إلى أفهام أهل العرف الأمر بمتابعة سبيل الصالحين، حتى لو قال: لا تتبع غير سبيل الصالحين، ولا سبيلهم لكان نصاً مخالفاً لغرضه، نعم أما لو قال: لا تتبع سبيل غير الصالحين فإنه لا يفهم منه الأمر بمتابعتهم، ولهذا فإنه لا يستقبح أن يقال: لا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم والتفرقة بينهما ظاهرة، فإن المقصود في العرف حصول شيء متبع (لأن النفي بالفعل في الأول واقع على أمر سلبي، فلهذا لم يكن بد من شيء متبع يتسلط عليه الفعل ويقع عليه بخلاف الثاني، فإن الفعل واقع على أمر ثبوتي هو مفعوله، فلهذا لم يكن مستلزماً لأمر يتبع من ورائه)[1]، فإذا قلت: لا تتبع غير سبيل الصالحين فلم يحصل فيه أمر بمقصود يتبع فلهذا كان متضمناً للأمر بشيء متبع، وهو الأمر بإتباع سبيل الصالحين، بخلاف ما إذا قلت: لا تتبع سبيل غير الصالحين، فإن هاهنا قد حصل أمر يتبع فكان كافياً، فلهذا لم يكن متضمناً للأمر بشيء يتبع فافترقا.

السؤال الخامس: هب أنّا سلمنا دلالة الآية على وجوب متابعة الخلق للمؤمنين، وأنها عامة في حق التابع والمتبوع، لكنّا نقول في كل الأمور أو في بعضها؟.

والأول ممنوع؛ لأن المؤمنين لو أجمعوا على فعل شيء من المباحات، فلو وجب إتباع سبيلهم في كل الأمور؛ للزم من ذلك وجوب فعله من حيث أنهم فعلوه، وعدم وجوبه بحكمهم عليه بأنه مباح (وهذا متناقض)[2].

والثاني: مسلم ونحن نقول بموجبه، فإذا كان الغرض، هو وجوب متابعتهم في بعض الأمور فهذا لا يمنع منه، ويجب حمله على الإيمان بالله تعالى ورسله، وهذا لا خلاف فيه وعند هذا يكون الإجماع لا فائدة فيه؛ لأن هذه الأمور وجوبها معلوم بأدلة غير دلالة الإجماع، فلا ينتفع بالإجماع أصلاً[3].

وجواب قوله: يجب متابعتهم في كل الأمور أو في بعضها.

---

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(2) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١١/٢)، المحصول للرازي (٥٧/٤)، الإحكام للآمدي (٢٥٩/١)، الإبهاج للسبكي (٣٥٦/٢).

قلنا: بل في كل الأمور؛ لأنّ الأدلة التي دلت على وجوب إتباعهم لم تفصل بين حكم وحكم.

قوله: يلزم لو أجمعوا على فعل مباح أن يكون واجباً؛ فيؤدي إلى التناقض.

قلنا: إن صرحوا بكونه واجباً وجب القضاء بوجوبه، وإن لم يصرحوا بكونه واجباً حكمنا باستباحته لا غير، وهذا لا تناقض فيه، فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه يلزم إتباعهم في جميع الأحكام، إلا أن تدل دلالة على خلافه فنقضي بها لا غير.

السؤال السادس: هب أنا سلمنا كون الآية دالة على وجوب إتباعهم في كل الأمور وأنها عامة لجميع المؤمنين، وجميع الأحكام، لكنا نقول: لفظ المؤمنين جمع يفيد الاستغراق ويندرج تحته مالا نهاية (له)[1] من المفردات، وإذا كان الأمر كما قلناه فبما تنكرون على من يقول: إن المراد بكل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى قيام الساعة، وعلى هذا لا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين بل يكونون بعضهم، والإجماع لا ينعقد بالبعض، وإنما ينعقد بالكل، وليس الموجودون هم الكل؛ فلا ينعقد الإجماع بحال[2].

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنّ الله تعالى لما علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين؛ زجراً عن مخالفتهم وأمراً بإتباعهم، فلا يجوز أن يكون المراد جميع المؤمنين إلى قيام الساعة؛ لأنّ هذا يكون أمراً بما لا يمكن أصلاً وبما لا فائدة فيه، إذ لا فائدة في التمسك بالإجماع بعد قيام الساعة[3].

وأما ثانياً: فلأنّ المراد بكل المؤمنين هم الذين دخلوا في الوجود؛ لأنّ معنى المؤمنين هم المتصفون بالإيمان، والمتصف بالإيمان لابد من كونه موجوداً، وما سيوجد في المستقبل وهو غير موجود الآن، فهو غير موصوف بالإيمان، وإذا كان الأمر كما قلناه، فلمّا صدَق عليهم في العصر الأول أنهم كل المؤمنين، كان إجماعهم حجة قاطعة، وهم في العصر الأول قد أجمعوا على أنه لا يجوز لأحد من أهل سائر الأعصار مخالفتهم، وجب أن يكون ذلك الحكم منهم صدقاً في العصر الأول، وإذا ثبت فيه ثبت في سائر الأعصار، إذ لو لم يكن حقاً في

---

(٣) أضافه المصنف في الحاشية.

(1) انظر: المحصول للرازي (٦١/٤).

(2) قصد المصنف بأنه من لازم هذا القول، عدم تحقق الإجماع إلاّ بعد قيام الساعة، وعندئذ لا فائدة من التمسك بالإجماع والله اعلم.

العصر الثاني، لم يكن حقاً في العصر الأول، وفي ذلك حصول غرضنا من كون الإجماع حجة قاطعة.

السؤال السابع: هب أنا سلمنا أن أهل العصر هم كل المؤمنين كما زعمتم، لكنا نقول الآية إنما نزلت في زمان الرسول- عليه السلام- فوجب حملها على مؤمني ذلك الوقت لاختصاصها بهم؛ وهذا يقتضي أن إجماعهم حجة، لكنّا نقول التمسك بالإجماع إنما ينفع بعد وفاة الرسول إذ لا فائدة فيه في حياته، فما لم يثبت أن الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم إلى بعد وفاة الرسول، وأنهم قد أجمعوا على هذا الحكم لم تكن الآية دالة على صحة ذلك الإجماع، ولكن ذلك غير معلوم في شيء من الإجماعات الموجودة في المسائل، بل المعلوم خلافه؛ لأن كثيراً منهم مات في حياة الرسول فلا جرم كان التعلق بالآية ساقطاً[1].

وجوابه: أنه لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى إيجاب إتباع مؤمني ذلك العصر وحده لأن قول المؤمنين حال حياة الرسول - عليه السلام - إن كان مطابقاً لقوله فهو الحجة دون قولهم، وإن كان مخالفاً له كان مردوداً عليهم، ولما بطل اعتبار الإجماع في ذلك الزمان على خصوصه، ثبت أن المراد هو إيجاب العمل بقول الموجودين من المؤمنين في أي عصر كان، وهذا هو مقصودنا فيبطل ما توهموه.

السؤال الثامن: هب أنّا سلمنا أن المراد متابعة جميع المؤمنين في كل عصركما قالوه لكنا نقول الغرض إنما هو وجوب متابعة من حصلت له حقيقة الإيمان فهو مؤمن، فالمؤمن إما أن تكون حقيقته من يستحق الثواب كما تقوله الزيدية والمعتزلة[2]، وإما أن تكون حقيقته هو المصدق بالقلب[3]، وكل ما اعتبروه في حقيقة الإيمان فهو أمر غائب عنا لا يمكنا العلم به، وإذا جهلنا ذلك جهلنا كونهم مؤمنين، وإذا كانت الأدلة إنما دلت على وجوب إتباع المؤمنين، ونحن لا نعلم كونهم مؤمنين فلا يلزمنا إتباعهم، ولا يتوجه علينا وجوب[4].

---

(1) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (١٢/٢)، التلخيص للجويني (٢٤/٣)، المحصول للرازي (٦٤/٤).

(2) انظر: مفتاح السعادة للعلامة العجري (٢ /١٠٩٦)، الكاشف الأمين لمحمد بن يحيى مداعس (٢٣٢/٣).

(3) كما يقوله الأشعرية. انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم (١٠٦/٣)، الإحياء للغزالي (٢٤٥/٤).

(4) انظر :المعتمد (١٣/٢)، التلخيص للجويني (٢١/٣)، المنخول للغزالي (ص٣٠٥) المحصول (٦٤/٤).

وجوابه: أن الله تعالى إذا أوجب علينا إتباع من هذه صفته، وكان الاطلاع على الأمور الباطنة مما لا سبيل لنا إليه، وجب التعويل في ذلك على ما يبدو من الأمور الظاهرة ويدل على ما قلناه: هو أن الله تعالى لما أوجب علينا إتباع سبيلهم، فلابد من التمكن من معرفتهم، وليس ذلك إلا من الوجه الذي ذكرناه؛ لأن خلافه ممتنع، ويجري ذلك مجرى الصلاة والحكم بالشهادة وغيرهما من الأمور الشرعية، فإذا كان مبنى هذه الأمور على ما يظهر، فهكذا يكون الحال في إجماعهم من غير فرق بينهما.

السؤال التاسع: سلمنا أن المراد من يظهر منه حقيقة الإيمان، ولكنا نقول دلالة الآية على كون الإجماع حجة: إما أن تكون قطعية، أو تكون ظنية الأول ممنوع؛ لأنه مأخوذ من ظاهر الآية، والأدلة اللفظية المأخوذة من جهة الكتاب والسنة دلالتها على ما تدل عليه من المعاني إنما هو بالظن لا بالقطع؛ فلهذا حكمنا عليها بكونها ظنية، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا وجه لتفسيق من خالف الإجماع ولا لإكفاره؛ لأنها إذا كانت ظنية فالمنكر لما يكون مظنوناً لا يكون كافراً ولا فاسقاً؛ لأن الإجماع منعقد على أنه لا يجوز إثبات الإكفار والفسق إلا بطريقة قاطعة هذا ملخص ما ذكره[1] ابن الخطيب الرازي في تقرير هذا السؤال.

وجوابه: أن الإجماع في دلالته قاطع لا محالة بدليل أمرين:

أما أولاً: فلأن الله تعالى أوعد على مخالفته بإصلاء النار في قوله تعالى: ﴿ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾(النساء:115)، ولن يكون ذلك إلا مع كونه قاطعاً، لأن أدنى درجات من يستحق النار هو المعصية بالفسق، فلو لم تكن المخالفة فسقاً، لما جاز إيعاده بالنار على مخالفته، وفي هذا دلالة على كونه قاطعاً في دلالته.

وأما ثانياً: فلأن الإجماع منعقد من الأمة على كونه قاطعاً، وعلى فسق من خالفه، وإذا كان منعقداً على ذلك وجب القطع به.

قوله: دلالة كون الإجماع حجة مأخوذة من ظاهر الآية، وقد قررنا أن دلالات الألفاظ ظنية فلا نقطع به[2].

قلنا: هذا بناءً منه على ما قررناه من قبل من مذهبه الفاسد، أن صرائح الكتاب والسنة ظنية، وأنه لا سبيل إلى القطع بشيء منها، وقد ذكرنا في صدر هذا الكتاب فساد هذه

---

(1) في المحصول (٦٦/٤).

(2) انظر: المصدر السابق (٥٧٣/١).

المقالة وركتها، وأظهرنا بالأدلة أن نصوصات الكتاب والسنة وصرائحها قاطعة فيما تدل عليه، فصح بما ذكرناه أن دلالة الإجماع قاطعة، وأن مخالفه محكوم عليه بالفسق لا محالة خلافاً لما قاله ابن الخطيب في الوجهين جميعاً، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في حكم الإجماع إذا خولف بمشيئة الله تعالى وعونه.

السؤال العاشر: سلمنا جميع ما ذكرتموه من هذه الأمور، لكنا نقول الآية ليست نصاً في الغرض المطلوب منها، بل الظاهر أن المراد بها فيمن يقاتل الرسول ويشاقه، ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة في الوعيد بالنار، حتى ينضم إليها مخالفة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر به وينهى عنه، هذا هو السابق إلى الفهم من الآية، ولو فسر رسول الله الآية به لقبل، ولم يكن ذلك رفعاً للنص، كما لو فسر المشاقة بالموافقة، وإتباع السبيل بالعدول عنه، هذا ملخص ما عول[1] عليه أبو حامد الغزالي في دفع الاستدلال بهذه الآية بعد اعترافه بأنه قد قرر دلالتها في كتابه «تهذيب الأصول»[2] لكنه رجع عن ذلك بعروض هذه الشبهة له.

وجوابه: أنا قد قررنا دلالة هذه الآية على كون الإجماع حجة، بما لا مدفع له إلا بالمناكرة والجحود والمكابرة.

قوله: إن الآية ليست نصاً، بل الظاهر منها المشايعة والمناصرة.

قلنا: هذا فاسد بل الظاهر أنها عامة فيما ذكرت، وفي مخالفتهم في كل ما أجمعوا عليه فمن ادعى غير ذلك أقام عليه برهاناً.

قوله: أنه لم يكتف بترك المشاقة حتى ينضم إليها مخالفة سبيل المؤمنين.

قلنا: هذا فاسد فإن المشاقة ليست شرطاً في الوعيد على مخالفة سبيلهم كما قررناه فيما سلف، وإنما هما أمران مستقلان أعني مشاقة الرسول، و مخالفة سبيل المؤمنين، والوعيد حاصل فيهما جميعاً.

قوله: السابق إلى الفهم هو ما ذكرناه.

---

(١) في المستصفى (138).

(٢) **تهذيب الأصول** : كتاب أصولي لحجة الإسلام الغزالي، أشار إليه في مقدمة كتاب المستصفى (ص٤) مشيرا إلى أنه جعل المستصفى وسطاً بين هذا الكتاب الذي مال فيه إلى الاستقصاء والاستكثار، وبين المنخول الذي مال فيه إلى الإيجاز والاختصار، ولم أجد للكتاب ذكر في عالم المطبوعات بعد بذل الجهد في البحث.

قلنا: هذا فاسد و دعوى، بل السابق إلى الفهم شمولها لكل ما قلناه.

قوله: لو فسر رسول الله الآية بما ذكرناه من النصرة والمشايعة لقبل، ولم يكن نقضاً لها.

قلنا: ولو فسر رسول الله الآية بما ذكرناه من أن إجماعهم على ما أجمعوا عليه من الأحكام الشرعية حجة، لم يكن نقضاً لها ولا رفعاً لفائدتها، كيف ونحن نقول بإفادة الآية للمعنيين جميعاً، فتكون مفيدة لتحريم مشاقة الرسول، ولتحريم مخالفة الأمة فيما أجمعوا عليه، من غير تخصيص لأحدهما من دون الآخر، وإذا كان الأمر كما قلناه؛ بطل ما قاله أبو حامد من حملها على النصرة و المشايعة لا غير.

فهذه الأسئلة أقوى ما يتعلق به منكرو الإجماع كالنظام، والإمامية، والخوارج، وقد ظهر الجواب عنها بما ذكرناه والحمد لله[1].

المسلك الثاني في الاستدلال: التمسك بالسنة.

وهو ما روي عنه عليه السلام من قوله: (لا تجتمع أمتي على الخطأ)[2] وهذا نص فيما نريده لا محالة، وقد استقوى[3] أبو حامد هذه الطريقة، واختارها على غيرها لكونها مصرحة بالمقصود.

فلنذكر تصحيح متن هذا الخبر، ثم نذكر كيفية الاستدلال به، ثم نذكر ما يرد عليه من الأسئلة، فهذه مقامات ثلاثة يكمل المقصود بتمامها بمشيئة الله تعالى.

المقام الأول: في تصحيح متن هذا الخبر.

---

(١) الخلاصة أن الاستدلال بالآية على حجية الإجماع ليس قطعياً، وذلك ظاهر من خلال الاعتراضات الكثيرة التي أشار إليها المصنف، وغاية الأمر أن الاستدلال بها ظني، وهذا ما صرح به جمع من المحققين. انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٥٩٣)، هداية العقول الحسين بن القاسم (٤٩٩/١)، المحصول للرازي (٦٦/٤) الإحكام للآمدي (٢٧٨/١)، إجابة السائل لابن الأمير (ص١٤٣)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص١٣٩).

(٢) لم أجد هذا اللفظ في كتب الحديث عند أهل البيت و غيرهم، ولعل المصنف تبعاً لأصحاب الأصول قد أورده بالمعنى، باعتباره القدر المشترك من الروايات الآتي ذكرها. راجع: الإبهاج للسبكي (٣٦١/٢).

(٣) انظر: المستصفى (ص ١٣٨).

واعلم أن هذا الخبر وإن كان أحادياً ليس موصلاً إلى القطع، لكن العلماء قد ذكروا في تقرير دلالته على صحة كون الإجماع حجة فيما يدل عليه وجوهاً، ولهم على ذلك طرق ثلاث:

الطريق الأول: دعوى الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر، وإن لم يتواتر لفظه، وهذا كاف في القطع بدلالته.

وتقرير ذلك هو أن هذا الخبر قد نقل معناه بألفاظ مختلفة لا يمتنع بلوغها حد التواتر، وإنما قلنا: إنه قد نقل بألفاظ مختلفة، فهو ظاهر بدليل أمور عشرين:

أولها: قوله عليه السلام: « لا تجتمع أمتي على الخطأ ».

وثانيها: قوله: « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[(١)].

وثالثها: قوله: « لا تجتمع أمتي على الضلالة »[(٢)].

ورابعها: قوله: « يد الله مع الجماعة »[(٣)].

وخامسها: قوله: « سألت ربي ألا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها »[(٤)].

وسادسها: قوله: « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال »[(٥)]، وروي ولا على خطأ[(٦)].

وسابعها: قوله: « عليكم بالسواد الأعظم »[(٧)] يعني جماعة الأمة.

وثامنها: قوله: « من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه »[(٨)].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٧٩/١)، والحاكم في المستدرك (٨٣/٣) وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، موقوفاً على ابن مسعود، والحديث لم يصح مرفوعاً. راجع: نصب الراية للزيلعي (١٣٣/٤).

(٢) الحديث أخرجه بهذا اللفظ الدولابي في الكنى والأسماء (٥١٥/٢)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٤٠٩/١) والحديث فيه اضطراب وخلاف في صحته، ولكنه مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة، وشواهد عديدة في المرفوع وغيره أورد المصنف هنا بعضها. انظر: المقاصد للسخاوي (٧١٧/١)، وأسنى المطالب للبيروتي (٣١٦/١).

(٣) أخرجه الترمذي (٤٦٦/٤) من حديث ابن عباس، وقال: حسن غريب لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه.

(٤) طرف من حديث أخرجه أحمد في المسند (٧٢٦٧/٦)، عن أبي بصرة الغفاري، وفيه رجل لم يسم وباقي رجاله ثقات. انظر: مجمع الزوائد للهيثمي (١٧٧/١).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٠٨/٧)، والطبراني في الكبير(٢٣٩/١٧) موقوفاً على أبي مسعود الأنصاري بسند رجاله ثقات. انظر: مجمع الزوائد للهيثمي (٢١٩/٥).

(٦) لم أجد هذه الرواية في كتب الحديث.

(٧) أخرجه أحمد(٢٧٨/٤) من قول أبي أمامة الباهلي وله شواهد من المرفوع. انظر:المقاصد للسخاوي (٢٨٣/١).

(٨) أخرجه أحمد في المسند (١٣٠/٤) عن أبي الحرث الأشعري، والحاكم في المستدرك (١٥٠/١) عن ابن عمر وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وله طرق أخرى وشواهد، والخلاصة أن الحديث صحيح. راجع: البدر المنير لابن الملقن (٥٢٧/٨).

وتاسعها: قوله: « يد الله مع الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ »[1]

وعاشرها: قوله: « من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية »[2].

وحادي عشرها: قوله: « لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم »[3].

وثاني عشرها: قوله: « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يقاتلوا الدجال »[4].

وثالث عشرها: قوله: « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله »[5].

ورابع عشرها: قوله: « ثلاث لا يغل عليهن: قلب المؤمن، إخلاص العمل لله والنصح لأئمة المسلمين ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم »[6].

وخامس عشرها: قوله: « من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد »[7].

وسادس عشرها:قوله:« لن تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من ناوأهم إلى يوم القيامة »[8]

---

(٩) طرف من حديث أخرجه الطبراني في الأوسط (١٢١/٥) عن أبي سعيد الخدري. وفي سنده محمد بن جامع العطار، وهو ضعيف. انظر: مجمع الزوائد للهيثمي (١٠٥/٨).

(١) طرف من حديث أخرجه مسلم (٤٧٦/٣) عن أبي هريرة.

(٢) طرف من حديث أخرجه مسلم (١٥٢٣/٣) عن ثوبان بلفظ: (لا يضرهم من خذلهم) وهو عند البخاري (١٣٣١/٣) من حديث معاوية بلفظ: (لا يزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك).

(٣) الحديث أخرجه بهذا اللفظ الهروي في ذم الكلام وأهله (١٨٢/٤)، وابن هبة الله في تاريخ دمشق (٣٨٠/١) من حديث قرة بن إياس المدني، والحديث شاذ فقد رواه الحفاظ من أصحاب شعبة بلفظ: (حتى تقوم الساعة) وله شاهد من حديث عمران عند أبي داود (٤/٣)، والحاكم (٨١/٢) وصححه.

(٤) الحديث أخرجه بهذا اللفظ الطيالسي في مسنده (ص٩) من حديث عمر. وهو عند البخاري (٢٦٦٧/٦) ومسلم (١٥٢٣/٣) من حديث المغيرة واللفظ للبخاري: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون).

(٥) الحديث أخرجه الإمام المرشد بالله في الآمالي (٨٩/١) من حديث النعمان بن بشير. وأخرجه بهذا اللفظ ابن ماجة (١٠١٥/٢) عن جبير بن مطعم عن أبيه، وهو طرف من حديث (نضر الله امرءاً سمع مقالتي ...)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٣٩/١): في إسناده ابن إسحاق عن الزهري وهو مدلس وله طريق عن صالح بن كيسان عن الزهري ورجاله موثوقون، والحديث قد روى بأسانيد وألفاظ مختلفة عن جمع من الصحابة حتى ذكره السيوطي في الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة. انظر: كشف الخفاء للعجلوني (٤٢٣/٢).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه (٤٦٥/٤)، والنسائي في الكبرى (٣٨٧/٥)، وابن حبان في صحيحه (٤٣٦/١٠) والحاكم في المستدرك (١٩٧/١) وقال: صحيح على شرط الشيخين من حديث عمر.

(٧) الحديث في صحيح مسلم (١٥٢٤/٣) عن معاوية بلفظ: (لا تزال عصابة من المسلمين يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم إلى يوم القيامة) .

وسابع عشرها: « لن تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله »[1].

وثامن عشرها: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة فقيل: ومن تلك الفرقة قال: هي الجماعة »[2].

وتاسع عشرها: قوله: « لن تزال أمتي على الحق لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأوى »[3]وهي الشدة[4].

العشرون: قوله: « يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار »[5].

فهذه الأخبار كلها مشتركة في الدلالة على معنى واحد، وهو أن الأمة بأسرها لا تكون متفقة على خطأ، وإذا اشتركت الأخبار الكثيرة على الإفادة بمعنى واحد، ثم إن كل واحد من تلك الأخبار يرويه جمع كثير غير بالغ حد التواتر؛ صار ذلك المعنى مروياً بالتواتر المعنوي، وصار قاطعاً في الدلالة من جهة معناه، وإن لم يكن لفظه متواتراً، وهذا هو المقصود[6].

الطريق الثاني: من جهة الاستدلال وله تقريران:

التقرير الأول: هو أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات كون الإجماع حجة، ولا يظهر من أحد منهم خلاف في ذلك، ويستحيل في مطرد العادة واستقرارها، توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع، وتفاوت المذاهب في الرد والقبول، ولهذا فإنه لم ينفك حكم ثابت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف، فلما لم يظهر من أحد من الصحابة والتابعين خلاف في ما دلت عليه هذه الأخبار؛ دل على إفادة القطع فيما دلت عليه.

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ ابن جرير في تهذيب الآثار (٨٢٣/٢) عن ثوبان.

(٢) أورده الإمام أحمد بن سليمان في أصول الأحكام (٨٨٢/٢)، وأخرجه ابن ماجة (١٣٢٢/٢) عن عوف بن مالك. قال الكتاني في نظم المتناثر (٤٧/١): الحديث وارد من عدة طرق بألفاظ مختلفة، وأسانيد جيدة.

(٣) أخرجه عبدالله بن أحمد وجادةً عن أبيه في المسند (٢٦٩/٥) عن أبي أمامة الباهلي، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٨٨/٧): رجاله ثقات.

(٤) انظر: النهاية في غريب الأثر للجزري (٢٢١/٤)، لسان العرب لابن منظور (٢٣٧/١٥)، تاج العروس للزبيدي (٤٢٨/٣٩).

(٥) أخرجه الترمذي (٤٦٦/٤)، وقال: حديث غريب من هذا الوجه، والحاكم (١٩٩/١) وأعله من حديث ابن عمر.

(٦) سيأتي في باب الأخبار الكلام على المتواتر وأقسامه بالتفصيل.

التقرير الثاني: هو أن المحتجين بهذه الأخبار لا شك أنهم أثبتوا بها أصلاً عظيماً مقطوعاً به، وهو الإجماع الذي يحكم به على الكتاب المقطوع به والسنة المتواترة، ويستحيل في مطرد العادة واستقرارها، التسليم لخبر يثبت به أصل عظيم يرفع الكتاب والسنة، إلا إذا كان مستنداً إلى ظاهر مقطوع به؛ إذ لا يمكن رفع المقطوع بما ليس مقطوعاً به، فلما رفعوا بالإجماع هذين الأصلين علمنا أنهم لابد لهم من مستند مقطوع به.

فهذان التقريران كل واحد منهما مستند إلى العادة، خلا أن الفرق بينهما هو أن الأول مستنده أن العادة تحيل السكوت على الاحتجاج بما ليس حجة كما قررناه، والثاني مستنده العادة أيضاً فإنها تحيل أن يرفعوا أصلاً عظيماً بما ليس حجة، وكلاهما لابد في تقريره من العادة على الوجه الذي ذكرناه، فهذا ما أردنا تقريره في الاستدلال بهذه الأخبار على كون الإجماع حجة.

الطريق الثالث: ذكرها ابن الخطيب الرازي وحاصل ما قاله: هو أنّا نسلم أن هذه الأخبار التي رويناها من باب الآحاد وندعي الظن بصحتها، وذلك مما لا يمكن النزاع فيه، لكنا نقول: إنها تدل على أن الإجماع حجة، فيحصل بها حينئذ ظن أن الإجماع حجة وإذا كان الأمر كذلك وجب العمل به؛ لأن دفع الضرر المظنون واجب، ثم قال: بعد ذلك وهذا الطريق أجود الطرق[1].

وهذا لعمري جيد في تقرير كون الإجماع حجة في الأمور العملية، فإن كل واحد من هذه الأخبار يجب العمل به عند انفراده؛ لقوة طريقه وحصول شرائطه، فضلاً عن اجتماعها فإن القوة باجتماعها تكون أحق، والظن عندها يكون لا محالة أقوى وأصدق.

لكنّا قررنا فيما سلف أن دلالة الإجماع فيما يدل عليه قاطعة، وأوضحنا أن تصرف أهل الإجماع فيه إنما هو على جهة القطع فلا وجه لتكريره، وحصل من هذا أنه يكون معتمداً في المسالك العلمية والأمور القطعية لا محالة.

فهذا هو الكلام في تصحيح متن هذه الأخبار.

المقام الثاني: في كيفية الاستدلال بهذه الأخبار على عصمة هذه الأمة عن الخطأ.

واعلم أن دلالتها على ما ذكرناه، تارة من جهة صريحها، وتارة من جهة معناها، وتارة من جهة الوعيد على مخالفتهم، ومرة من جهة الحث على متابعتهم فهذه وجوه أربعة:

---

(١) انظر: المحصول (١٢٦/٤).

أولها: ما يدل على المقصود بصريحه: وهذا كقوله عليه السلام: « لن تجتمع أمتي على الخطأ وعلى خطأ»[١]، وقوله: « لن تجتمع أمتي على ضلالة »[٢]، وقوله:« لن تزال طائفة من أمتي على الحق »[٣]، فهذه الأحاديث وما شاكلها دالة على عصمة الأمة بصريحها ولفظها.

وثانيها: ما يكون دالاً على المقصود من جهة معناه، وهذا كقوله: « ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم »[٤]، وقوله: « يد الله مع الجماعة »[٥]، وقوله: « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[٦]، فهذه أيضاً وما شاكلها من الأحاديث دلالتها على عصمتهم من جهة معناها دون صريحها؛ إذ ليس في لفظها ما يشعر بمقصودنا من جهة صريحة، ولكنه يؤخذ من معناه.

وثالثها: ما يكون دلالته من جهة الوعيد على مخالفتهم، وهذا كقوله: « من فارق الجماعة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه »[٧]، وقوله: « من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية »[٨]، وقوله: « الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد »[٩]. فلما ورد الوعيد في هذه الأحاديث على مخالفتهم كان الحق في موافقتهم لا محالة.

ورابعها: ما يكون دلالته من جهة الترغيب على ذلك، وهذا كقوله: « من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة »[١٠]، وقوله: « عليكم بالسواد الأعظم »[١١]، فدلالة هذه الأخبار على ما ذكرناه يكون على هذه الأوجه.

---

(١) سبق الإشارة إلى عدم ورود هذه الرواية في كتب الحديث، وإن اشتهرت عند أصحاب الأصول (ص٩٣).

(٢) سبق تخريجه (ص٩٣).

(٣) سبق تخريجه (ص٩٤).

(٤) سبق تخريجه (ص٩٤).

(٥) سبق تخريجه (ص٩٣).

(٦) سبق تخريجه (ص٩٣).

(٧) سبق تخريجه (ص٩٣).

(٨) سبق تخريجه (ص٩٤).

(٩) سبق تخريجه (ص٩٤).

(١) سبق تخريجه (ص٩٤).

(٢) سبق تخريجه (ص٩٣).

لا يقال: قد استروحتم[1] في نصرة الطريق الأول إلى كونه قاطعاً من جهة التواتر المعنوي، فمن حقكم أن تقيموا دلالة فارقة بين ما يكون متواتراً من جهة لفظه، وبين ما يكون متواتراً من جهة معناه؛ ليصح ما ذكرتموه من ذلك ويكون مستقيماً.

لأنّا نقول: التفرقة بينهما ظاهرة، فإنا نعني بالتواتر اللفظي: هو أن يتواتر الخبر الواحد بمخبر واحد على ألسنة جمع لا يمكن حصرهم وضبطهم، كما نقوله في تواتر الخبر بوجود الأنبياء والملوك والبلدان، فإن هذه الأمور كلها مقطوع بها من جهة التواتر بخبر واحد وهو أنها موجودة في الدنيا لا يختلفون في الخبر عنها بما ذكرناه، بخلاف ما نريده من التواتر المعنوي، فإنهم لا يتفقون فيه على خبر واحد، خلا أنهم أخبروا بأخبار كثيرة كل واحد منها يجوز أن يكون كذباً؛ لكنه حصل من مجموع أخبارهم أمر واحد اشتركت في تأديته فلا جرم قطعنا به[2].

فهذه الأخبار التي رويناها في كون الإجماع حجة، يجوز تطرق الكذب إلى كل واحد منها؛ لكنه حصل من مجموعها أمر واحد بعبارات مختلفة، وهو عصمة الأمة عن الخطأ وما ذكرناه يشبه ما نعلمه من شجاعة أمير المؤمنين، وسخاء حاتم، وفصاحة الحجاج، فإنه لم يبلغنا شجاعة أمير المؤمنين بخبر واحد أنه شجاع، وإنما نقلت قضايا كثيرة مختلفة في حربه ومبارزته وغزواته، وغير ذلك من الأمور التي تؤذن[3] بالجرأة، ورباطة الجأش[4]، وقوة القلب وثباته؛ فحصل العلم لا محالة بشجاعته عن مجموعها، ويشبه أيضاً ما نعلمه بالقرائن في الفرح والغم،

---

(٣) الإسترواح: هو الميل المتضمن للسكن والاطمئنان، يقال: استروح الغصن إذا تمايل. انظر: المصباح المنير للفيومي (٢٤٤/١)، المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين (٣٨٠/١).

(٤) المتواتر اللفظي: هو ما تواتر لفظه كحديث: (من كذب علي متعمداً فليتبوا مقعده من النار)، وأما المتواتر المعنوي: فهو أن ينقل جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة، تشترك في أمر يتواتر ذلك الأمر المشترك كحديث رفع اليدين في الدعاء فقد ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم نحو: مائة حديث في قضايا مختلفة كل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك منها هو أنه رفع يديه في الدعاء فتواتر باعتبار المجموع.

انظر: تدريب الراوي للسيوطي(١٨٠/٢)، قواعد التحديث للقاسمي (ص١٤٦)، الإبهاج للسبكي (٢٩٤/٢).

(١) **تؤذن**: من أَذِنَ بالشيء إِذْناً وأَذَناً وأَذانةً عَلِم، وفي التنزيل العزيز: ﴿ فأْذَنوا بحَرْبٍ من الله ورسوله ﴾ أَي كونوا على عِلْمٍ، وآذَنَه الأَمرَ وآذَنه به أَعْلَمَه. انظر: لسان العرب لابن منظور (٩/١٣)، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٩٦/١٠).

(٢) **رباطة الجأش**: الجأش: النفس، وقيل: القلب، وقيل: رباطه وشدته، ورابط الجأش هو الثابت عند الشدائد، وهو من الاستعمالات المجازية في الرجل الشجاع شديد القلب، كأنه يربط نفسه عن الفرار ويكفها بجرأته وشجاعته. انظر: لسان العرب لابن منظور (٢٦٩/٦)، تاج العروس للزبيدي (٣٠١/١٩).

فإن كل واحد منها يتطرق إليه الاحتمال والظن؛ لكن مجموعها يكون موصلاً إلى اليقين، بحيث لا يخالجنا فيه شك، ولا يعتري فيه ريب، فهكذا العلم بما ذكرناه من هذه الأخبار.

لا يقال: قد اعتمدتم في تقرير الطريق النظري، على أن هذه الأخبار قد أثبت بها مسلك قاطع حاكم على الكتاب والسنة، فلو كان خطأ لما سكتوا عن إنكاره، لأنّ العادة تحيل ذلك، ونحن لا نسلم سكوتهم عن إنكاره، وعن الطعن فيه، فخالف فيه من خالف كالنظام وغيره.

لأنا نقول: هذا فاسد، فإنا إنما ادعينا ذلك في الصدر الأول، فإنه لم يعلم منه إنكار له ولا الطعن في شيء منه، ويستحيل ذهول أكابر العلماء من الصحابة والتابعين عن التنبه لذلك، ويختص به النظام وطبقته، وكيف لا ومن كان قبله من أفاضل الصحابة والتابعين أشد تصلباً في الدين، وأكثر محافظةً على قواعد الشريعة وأصولها من غيرهم، فأراهم غفلوا عما ذكره النظام، ولم يتفطن واحد منهم له، هذا لا يتسع له عقل أصلاً ؟!.

المقام الثالث: في دفع ما يرد عليه من الأسئلة، وأقوى ما يوردونه على هذا المسلك أسئلة أربعة:

السؤال الأول: من جهة الرد، وحاصل ما قالوه: بما تنكرون على من يقول: لعلهم أثبتوا الإجماع حجةً لا بهذه الأخبار التي رويتموها، بل نقول: إنما أثبتوها بأدلة غيرها وتلقوا ذلك إما من جهة الكتاب كما قررتموه في المسلك الأول، وإما من جهة العقل فكل ما ذكرناه طرق قاطعة، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل الاحتجاج بهذه الأخبار

وجوابه: هو أنا لا ننكر أن تكون غير هذه الأخبار مستنداً في كون الإجماع حجة وإثبات غيرها حجة لا يناقض الاستدلال بها، ولكنا أردنا تقرير دلالة هذه الأخبار على كونه حجة، ويدل على ذلك، هو أنه قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الأخبار، على المنع من مخالفة إجماعهم، وتهديد من خالف الجماعة وفارقها، وهذا هو الذي نريده بكونها حجة مقبولة فبطل ما قالوه.

السؤال الثاني: من جهة التأويل، وهو أن يقال: نهاية استدلالكم بهذه الأخبار أن تكون موجبة للعصمة للأمة عن كل خطأ على جهة العموم، ونحن لا نسلم بذلك، بل يحتمل أن يكون المراد من هذه الأخبار هو الدلالة على العصمة عن بعض أنواع الخطأ، وهو ما كان

موافقاً للنص المتواتر، أو ما يكون موافقاً للقضايا العقلية، أو شهادتهم على سائر الأمم في الآخرة، فلعل عصمتهم تكون في هذه الأمور وما شاكلها متأولاً عليه.

وجوابه من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ما دل على وجوب العصمة في حقهم، فإنه لم يفصل بين ما يكون ثابتاً بالنص، وبين ما يكون ثابتاً بالقياس والاجتهاد، في كون إجماعهم مقطوعاً به في جميع ذلك كله.

وأما ثانياً: فلأن الإجماع منعقداً أيضاً على وجوب المتابعة لهم، وتحريم المخالفة لهم في كل ما أجمعوا عليه.

وأما ثالثاً: فإذا انقسم إجماعهم إلى ما يكون صواباً وغير صواب، كما زعمه الخصم والتفرقة بينهما غير معلومة لنا ولا متحققة، فالأمر بإتباعهم في كل ما أجمعوا عليه يكون أمراً بما لا يمكن امتثاله، ولا سبيل لنا إلى العلم به على حال، وهذا فاسد، ولو صح ما ذكرناه من وجوب عصمتهم في كل ما أجمعوا عليه، فهو أن العصمة في بعض الأشياء دون بعض ثابتة لبعض الآحاد من المسلمين، بل نقول لبعض الكفار أيضاً، فإنه ما من شخص إلا ويجوز أن يخطئ في شيء دون شيء، وعلى هذا لا يكون لهذه الأمة فضيلة ولا اختصاص، وهذا محال لمخالفته لظواهر هذه الأخبار ونصوصها.

السؤال الثالث: من جهة الإبطال، وهو أن حاصل كلامكم هو أنكم استدللتم بهذه الأخبار على صحة الإجماع وكونه حجة، ثم استدللتم بالإجماع على صحة هذه الأخبار

وهذا وقف ودور، فإنه إذا كان كل واحد منهما لا يعلم صحته إلا من جهة الآخر، كان كل واحد منهما في الحقيقة معلوماً من جهة نفسه بواسطة الآخر، وفيه من البطلان مالا يخفى.

وجوابه: أنا لا نسلم ما قالوه، بل استدللنا على صحة الإجماع بهذه الأخبار كما قررناه فأما الدلالة على صحة هذه الأخبار، فلم نستدل عليها بالإجماع فيلزم ما قالوه، وإنما جعلنا الدلالة على صحتها هو العادة، فإنا قد ذكرنا استحالة خلو الأعصار عن الممانعة والرد والسكوت والإذعان لخبر غير معلوم الصحة، يقتضي إثبات أصل قاطع يحكم به على الأمور القطعية، فلا جرم علمنا بالعادة صحة هذه الأخبار لا بالإجماع، والعادة أصل عظيم[1] يجب القطع به ومراعاته في الأمور العلمية، ومن أجل هذا عرفنا بطلان معارضة القرآن ووجودها، لأنها لو كانت لاستحال اندراسها، وإيجاب صلاة سادسة، وصوم شهر سوى رمضان نعلم استحالته بمثل هذه الطريق.

السؤال الرابع: من جهة المعارضة بالآيات والأخبار، أما الآيات فنحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف:33)، وقوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة:188)، وقوله: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ (الأنعام:151).

وأما الأخبار فنحو قوله عليه السلام: « لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض »[2] ونحو: ما ذكره عليه السلام في حديث معاذ عند ذكره للمدارك الشرعية

---

(١) العادة: هي الاستمرار علي شيء مقبول للطبع السليم، والمعاودة إلية مرة بعد أخرى، وهي المرادة بالعرف العملي والمراد بها حينئذ ما لا يكون مغايراً ما عليه أهل الدين والعقل السليم، ولا منكراً في نظرهم، وقد اعتبر العلماء العادة أصلاً من أصول الاستنباط، وشرطوا لاعتبارها شرطان:

الأول: أن لا تكون مخالفة للنص، بحيث يترتب على العمل بها إبطال العمل بالنص.

الثاني: أن تكون مطردة أو أغلبية، أي أن تكون كلية لا تتخلف أو أنها لا تتخلف إلاّ قليلاً.

انظر: الموافقات للشاطبي (٢/٢٨٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي(ص٩٢)، شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء (ص ٢١٩).

(٢) أخرجه البخاري (٦/٢٥٩٣) ومسلم (١/٨١) من حديث عبدالله وجرير بن عبدالله رضى الله عنهما.

ولم يذكره من جملتها[1].

ووجه الاستدلال بهذه الأدلة، هو أن الله تعالى ورسوله نهاهم عن الكفر وغيره من المعاصي، ولا يصح النهي إلا لمن كان يتصور وقوعه من جهته، ولهذا فإنه لا يقال للأعمى لا تبصر، فلولا صحة وقوع ما ذكرناه من جهتهم لما أنكر نهيهم عنه، وذلك كله يناقض العصمة ويبطلها؛ فيبطل أن يقال بعصمتهم في الإجماع.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنّ الخطاب (في الحقيقة)[2] إنما هو متوجه إلى الآحاد و الأفراد على جهة الخصوص، ولكن الخطاب وارد بالجمع لما كان النهي شاملاً لهم، وفي الحقيقة المقصود هو الآحاد.

وأما ثانياً: فلو سلمنا أن المراد به الكل، فليس من شرط النهي صحة وقوع المنهي عنه ولهذا فإن الله تعالى قد نهى عن خلاف معلومة مع علمه باستحالة وقوعه[3]، ونهى نبيه عن الشرك مع علمه باستحالة وقوعه من جهته بقوله: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ (الزمر:65) وغير ذلك، فأما حديث معاذ فإن النبي صلى الله عليه إنما لم يذكره له ليس من حيث كونه غير حجة، وإنما من حيث إنه لا يعتمد عليه إلا بعد وفاته عليه السلام، وإنما ذكر له الأدلة المعتمدة في أيامه.

فهذا منتهى تقرير هذا المسلك في الاستدلال به[4] والله أعلم.

المسلك الثالث: التمسك بقوله تعالى:﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾(البقرة:143)، ووجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين:

---

(١) أشار إلى حديث معاذ عند أبي داود (٣٠٣/٣)، والترمذي (٦١٦/٣) وقال : لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل، و أورده الإمام أحمد بن سليمان في أصول الأحكام (١٢٤٥/١).

والحديث ضعيف، وإن كان مشهوراً عند أئمة الفقه والاجتهاد. راجع: تلخيص الحبير لابن حجر (١٨٢/٤).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) كنهيه عن جميع المعاصي مع علمه سبحانه أن جميع المعاصي لا تقع منهم. انظر: المستصفى للغزالي (ص١٤١).

(٤) قال العلامة ابن الامير الصنعاني: " والحاصل أن من أنصف عرف أن الأحاديث لا تتم دليلا على هذا المدعى بخصوصه، وكيف تحمل على أمر يعز تحقيقه أو يتعذر، وإنما معناها والله أعلم بشرى هذه الأمة إنها لا تفارق الحق، ولا ترتد على أدبارها، وإنها لا تزال طائفة منهم على الإسلام. إجابة السائل شرح بغية الآمل لابن الأمير (ص١٤٧).

أحدهما: أن الله تعالى أخبر عن هذه الأمة بكونها وسطاً، والوسط من كل شيء هو خياره[1]، فيكون الله تعالى أخبر عن خيرية هذه الأمة، فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية، وإذا تقرر ذلك ثبت أنهم لا يجمعون على شيء من
المحظورات، وفي ذلك كون إجماعهم حجة.

وثانيهما: هو أن الله تعالى جعلهم شهداء على الناس، ولن يكون الأمر كذلك إلا مع خيارة منصب العدالة، إذ لا حكم للشاهد إلا إذا كان بهذه الصفة، وإذا كانوا عدولاً لم يقدموا على شيء من المحظورات، وهذا هو المراد من قولنا: أن إجماعهم حجة؛ وهو المطلوب.

وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها، وجملتها خمسة أسئلة:

السؤال الأول: هو أن ظاهر الآية متروك، وبيانه هو أن وصف الأمة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها، وخلاف ذلك معلوم بالضرورة، فإن الخطأ جائز على الآحاد والأفراد لا محالة، وإذا كان لابد من وجوب العصمة في بعضهم، كان ذلك البعض هم الأئمة المعصومين.

وجوابه: هو أن الحكم الذي وجب فيه عصمة الكل عن الخطأ، فالآحاد أيضاً معصومون فيه، فلا يفترق الحال فيه بين الآحاد والمجموع، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه وجب إجراء الآية على ظاهرها كما قررناه.

قوله: يجب حملها على الأئمة المعصومين.

قلنا: هذا فاسد، فإن الخطاب في الآية موجه بلفظ الجمع، فحمله على الواحد إجراءٌ له على خلاف ظاهره من غير دلالة فلا وجه له.

السؤال الثاني: سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر، لكنّا لا نسلم أن وسط الشيء هو خياره، لأن الوسط عبارة عما يكون متوسط بين الشيئين، فجعله حقيقة في العدالة يقتضي الاشتراك وهو على خلاف الأصل؛ إذ الأصل في الأسماء أن تحمل على معانيها المفردة.

وجوابه: أنّا إنما حملنا الوسط على ذلك لأمور خمسة:

(١) انظر: أساس البلاغة للزمخشري (١/٦٧٥)، لسان العرب لابن منظور (٤٢٧/٧).

أما أولاً: فلأن الله تعالى يقول: ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ ﴾(القلم:28)، أي أعدلهم، كما قاله علماء التفسير[١].

وأما ثانياً: فلأنه عليه السلام يقول: « خير الأمور أوساطها »[٢] أي أعدلها.

وأما ثالثاً: فلقول الشاعر[٣]: فهُمْ وَسَطٌ يَرْضَى الْأَنَامُ بِحُكْمِهِمْ [٤].

وأما رابعاً: فلما ورد في اللغة من أن أوسط الشيء أعدله، هكذا حكاه الجوهري في كتابه[٥]، وغيره من أئمة الأدب[٦].

وأما خامساً: فللعدل، وهو أن الإفراط في الشيء مذموم، والتفريط أيضاً كذلك فهاتان خطيئتان مذمومتان، ولهذا فإنه يقال: كِلَا طَرَفَيْ قَصْدِ الْأُمُورِ ذَمِيمُ[٧] ، يريد به ما ذكرناه وإذا كان الأمر كما قلناه، فالبعد عن هذين الأمرين هو العدل والمسلك القصد، فلهذا كان هو الخيار لا محالة[٨].

السؤال الثالث: سلمنا أن وسط الشيء خياره، ولكنا نقول: لمَ زعمتم أن الله تعالى لما أخبر عن خيرية هذه الأمة، اقتضى ذلك اجتنابهم عن كل المحظورات وعصمتهم عنها، وما أنكرتم أن يقال: إن ذلك الثناء يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر، فأما عن الصغائر فلا يلزم ذلك، ولا يكون قادحاً في خيريتهم، ولا ينقض عدالتهم، كما أن ملابسة الصغائر في حق الشاهد لا يطرق خللاً في عدالته.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٣٤/٢٩) ، الكشاف للزمخشري (٥٩٦/٤) ، تفسير ابن كثير (٤٠٧/٤) .

(٢) أورده الإمام أحمد بن سليمان في أصول الأحكام (١٠٦٣/١)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٧٣/٣) والخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٣٨٢/١) عن عمرو بن الحارث قال بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (أمراً بين أمرين، وخير الأمور أوساطها). والحديث معضل ضعيف، وقد روي من قول مطرف بن عبدالله وغيره.
راجع : المقاصد الحسنة للسخاوي (٣٣٢/١).

(٣) هو زهير بن أبي سلمى، الشاعر الجاهلي المعروف، أحد أصحاب المعلقات السبع.

(٤) هذا شطر بيت ذكره الطبري في تفسيره (٦/٢)، والزمخشري في أساس البلاغة (٢٧/١)، وغيرهم من أئمة الأدب ونسبوه إلى زهير، والشطر الثاني منه: ...إذَا طَرَقَتْ إحْدَى اللَّيَالِي بِمُعْظَمِ ، وروي إذا طرقت، والذي في ديوان زهير (٢٧/٢):
لِحَيٍّ حِلاَلٍ يَعْصِمُ النَّاسَ أَمْرُهُمْ   إذَا طَرَقَتْ إحْدَى اللَّيَالِي بِمُعْظَمِ.

(٥) الصحاح (ص١٢٤٤).

(٦) انظر: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (٢٧٩/٧)، مقاييس اللغة لابن فارس (١٠٨/٦)، مختار الصحاح للرازي (ص٣٠٠).

(٧) شطر بيت نسب إلى الخطابي صاحب معالم السنن، وشطره الأول: وَلَا تَغْلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَمْرِ وَاقْتَصِد ...
انظر: يتيمة الدهر للثعالبي (٣٨٥/٤)، معجم الأدباء لياقوت الحموي (٦٣٩/١).

(٨) قد ورد تفسير الوسط بالعدل في المرفوع في تفسير قوله تعالى:﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾(البقرة: ١٤٣) قال: عدلا. أخرجه البخاري (٢٦٧٥/٦) عن أبي سعيد الخدري.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنّ ما دل على وجوب العصمة من القبائح، فإنه مانع من وقوع الصغائر والكبائر، فإن دلت دلالة على وجود الصغائر ممن وجبت عصمته كما نقوله في حق الأنبياء، وجب القضاء بها لتلك الدلالة لا غير، فأما إذا لم تدل دلالة على ذلك كما نقوله في حق عصمة الأمة فلا وجه لذلك.

وأما ثانياً: فلأنّ الله تعالى لما كان هو المخبر عن عدالة هذه الأمة، وعصمتها عن القبائح على جهة الإطلاق، وجب الحكم عليهم بذلك في جميع الأمور؛ لأنه تعالى هو المحيط بكل المعلومات، والمستولي على حقائقها، فلهذا قطعنا بعصمتهم عن وقوع الصغائر والكبائر بخلاف شهود الحاكم، فإنه لما كان غير عالم ببواطن الأشياء وحقائقها؛ سوغ له الشرع الحكم بشهادتهم، وإن جاز فعلهم للصغائر والكبائر؛ لتعذر ذلك في حقه فافترقا.

السؤال الرابع: سلمنا عصمتهم عن الكبائر والصغائر، ولكن الغرض اتصافهم بالعدالة ليكونوا شهوداً على الناس في الآخرة، فلا يحكم لهم بالعدالة إلا في الآخرة، وهذا مما لا نزاع فيه؛ لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة، ولكن كلامنا في إجماعهم في الأحكام الشرعية في الدنيا؛ فلا يكون ما قالوه حجة.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فما ذكروه مخالف لظاهر الآية، فإن ظاهرها أنه قد جعلهم عدولاً، ولن يكون ذلك إلا في الدنيا، فلو أراد ما زعموه لوجب أن يقول سنجعلكم.

وأما ثانياً: فلأن سائر الأمم عدولاً في الآخرة، فلا وجه لتخصيص هذه الأمة بالشهادة والعدالة، والآية إنما وردت على جهة إظهار الفضيلة بالعدالة لهذه الأمة؛ فيبطل ما توهموه.

السؤال الخامس: سلمنا عدالتهم في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول الآية؛ لأن خطاب من لم يوجد محال[1]، وإذا كان الأمر كما قلناه فهذه الآية تقتضي عدالة الموجودين في ذلك الوقت، ولا تقتضي عدالة غيرهم؛ فيجب ألا يتمسك بالإجماع إلا إذا كان صادراً عن أولئك بأعيانهم، وذلك يقتضي العلم ببقائهم إلى بعد وفاته

---

(١) القول باستحالة خطاب المعدوم هو مذهب المعتزلة، خلافاً للأشعرية، وهذه المسألة من المسائل التي ارتبطت بعلم الكلام، فالأشعرية لما قالوا بالكلام النفسي، وأن الله تعالى لم يزل آمراً ناهياً مخبراً، لزمهم القول بخطاب المعدوم، إذ الأمر والنهي من دون مخاطب عبث. انظر: البحر المحيط للزركشي (٣٠٣/١)، و إرشاد الفحول للشوكاني (ص٧٧).

عليه السلام، ولما كان ذلك متعذراً بطل التمسك بشيء من الإجماعات؛ لأن من كان قبل موته لا يُعلم وجودهم من بعده على القطع، ومن كان بعده لم يكونوا من المخاطبين بالآية؛ فيبطل لا محالة التمسك بالإجماع.

وجوابه: أنّا قد قررنا من قبل أن الغرض بالمؤمنين هم كل من اتصف بالإيمان، وهذا موجود في كل عصر، وقد انعقد الإجماع منهم على أنه لا يجوز لأحد مخالفتهم، فيجب التعويل على ذلك في كل عصر، وهذا هو المقصود.

فهذه المسالك الثلاثة هي أقوى ما يذكر في الدلالة على كون الإجماع حجة، فلنذكر على إثرها مالا يعتمد في الدلالة عليه وبالله التوفيق.

المرتبة الثانية: في بيان المسالك الفاسدة.

واعلم أن للأصوليين أدلة على كون الإجماع حجة ضعيفة، ولابد من الكشف عن ضعفها، وجملتها مسالك خمسة:

المسلك الأول منها: عقلي وهو الذي اعتمده عبد الملك الجويني، وحاصل ما قاله: هو أن إجماع العدد العظيم من الصحابة الذي يستحيل على عددهم التواطؤ على الكذب والافتراء على الحكم الواحد ليس يخلو حاله: إما أن يكون لدلالة، أو لأمارة، فإن كان ذلك لدلالة فالإجماع في نفسه يكون مستنداً إلى تلك الدلالة، فيكون خلافه خلافاً لتلك الدلالة، فلا حكم للإجماع في هذه الصورة، وإن كان لأمارة فقد رأينا التابعين بعدهم محرمين لمخالفتهم، وقاطعين بالمنع من مخالفة هذا الإجماع، فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من مخالفتهم، وإلا لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفة إجماعهم من غير دلالة(فإذا بطل أن يكون مستند إجماعهم دلالة أو أمارة لما حققناه، لم يبق إلاّ أن يقال: إن إجماعهم إنما كان قاطعاً لاستحالة تواطئهم على الكذب والافتراء؛ وهذا هو مطلوبنا في كونه عقلياً)[(١)] هذا ملخص كلامه[(٢)].

والاعتراض عليه من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فهذا التقسيم الذي ذكره غير حاصر، فإنا نقول: إنهم كما يجوز اتفاقهم لدلالة أو أمارة يجوز اتفاقهم لشبهة بل هذا هو الأغلب، فإنا نعلم كثيراً من الفرق الضالة والطوائف

---

(١) مما أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) في البرهان (٤٣٦/١).

المبتدعة مع اختلافهم وتفرقهم في الأقطار والأقاليم، فقد اتفقوا على الشبه مع أنهم قد بلغوا في الكثرة حداً لا يمكن وصفه.

وأما ثانياً: فيلزم على منهاج هذه المقالة أن يكون إجماع اليهود والنصارى حجة قاطعة وألا يختص القطع بكون الإجماع حجة هذه الأمة وحدها، وقد أجمعوا على بطلان دين الإسلام، فيلزمه أن يكون فاسداً وهو لا يقول به.

وأما ثالثاً: فلم لا يجوز أن يكون إجماعهم لأمارة تفيد الظن.

قوله: رأينا التابعين مجمعين على المنع من مخالفة إجماع من كان قبلهم من الصحابة وهذا يدل على اطلاعهم على دليل قاطع مانع من مخالفة ذلك الإجماع.

قلنا: لا نسلم اتفاقهم على ذلك، ثم ولو سلمناه فلعل إجماعهم إنما كان من أجل أمارة أيضاً دلتهم على المنع من مخالفة من كان قبلهم.

المسلك الثاني: قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾(النساء:59) ووجه الدلالة من هذه الآية هو أن الله تعالى جعل التنازع شرطاً في وجوب الرد إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله، ومفهومه فإن اتفقتم عليه فهو حق وصواب[١]، وهذا هو مقصودنا.

والاعتراض على ما قالوه من وجهين:

أما أولاً: فلأن كون الإجماع حجة ليس في الآية دلالة عليه لا من جهة ظاهرها ولا من جهة نصها، ويؤيد ما ذكرناه هو أن الآية إنما سيقت حثاً على طاعة الله وطاعة رسوله وعلى طاعة أولي الأمر، وهم الأمراء في الأمور الدينية والدنيوية، مما يكون متعلقاً بأمر الإيالة[٢] مما نعلم كونه حقاً، فإن ظننا خطأه كان مردوداً إلى كتاب الله، وسنة رسوله يحكمان فيه بأمرهما.

وأما ثانياً: فلأنا نقول متى يجب سقوط الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ، هل إذا اتفقوا على الحكم بدلالة الكتاب والسنة؟ أم إذا اتفقوا من غير دلالتهما؟.

---

(٣) أخذاً بمفهوم الشرط فهو يقتضي أنهم إن لم يتنازعوا لم يرجعوا إلى أحد، ومفهوم الشرط أقوى المفاهيم وقد اختلف أهل الأصول في الأخذ به فجمهورهم على الأخذ به ومنع من الأخذ به جماعة منهم. انظر: التمهيد للأسنوي (ص٢٤٥) البحر المحيط للزركشي (١١٩/٣)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٢٠٧)، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٣٣٧/٢).

(١) **الإياله**: هي السياسة، من آل الرعية يؤولها أولاً إذا ساسها وأحسن رعايتها. انظر: الفائق للزمخشري (٦٦/١)، لسان العرب لابن منظور (٣٦/١١) ، مختار الصحاح للرازي (ص١٣).

فإن كان الأول فهو فاسد؛ لأن الحكم إذا كان موجوداً في كتاب الله وسنة نبيه، فلا حاجة إلى طلبه ويصير اتفاقهم في الحقيقة لا فائدة تحته؛ لكون الحكم مأخوذاً من الكتاب والسنة.

وإن كان الثاني فهو فاسد أيضاً؛ لأنه يصير إجماعاً من غير دلالة وهو خطأ؛ لأن إجماعهم من غير دلالة يصير خبطاً وجزافاً فهو باطل.

المسلك الثالث: قالوا: قد تقرر بالعلم الضروري دوام شرعنا إلى انقضاء التكليف، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، وجب أن يكون قول الأمة حجة؛ ليكون الشرع متصلاً، وتدوم قيام الحجة به، وإذا كان لا يتم ما ذكرناه إلا بالإجماع؛ وجب القول به وهو المقصود.

والاعتراض على ما قالوه من وجهين:

أما أولاً: فلأن ما زعموه معارض بشرع من قبلنا من اليهود والنصارى، فإنه منقطع كانقطاع شرعنا، خلا أن انقطاع شرع من قبلنا كان بالنسخ وانقطاع شرعنا إنما هو بزوال التكليف، فدوام أحد الشرعين كدوام الآخر، وانقطاعه كانقطاعه، ولما لم يكن واجباً أن يكون قول أحد الأمتين حجة، لم يجب في الأخرى مثله أيضاً من غير فرق.

وأما ثانياً: فلأن الحجة في قيام الدلالة على كون الشرع متصلاً؛ إنما هو الكتاب والسنة والاجتهاد، فأين إجماع الأمة عن هذا؟ فبطل ما توهموه.

المسلك الرابع: قوله تعالى:﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يعدلون﴾ (الأعراف:181) ووجه الاستدلال بهذه الآية على كون الإجماع حجة، هو أن الله تعالى وصفهم بأنهم يهدون بالحق أي يدعون إليه، وبه يعدلون أي فاعلون[1]، وإذا كانوا داعين إلى الحق وفاعلين به كان خلافهم خطأ، وليس المراد بكون إجماعهم حجة إلا ذاك.

والاعتراض على ذلك من وجهين:

أما أولاً: فلأنه ليس في الآية ما يدل على أن إجماعهم حجة، لا من جهة ظاهرها ولا من جهة مفهومها، فلا حاجة إلى مثل هذا التعسف ولو ساغ حملها على ما قالوه لساغ حمل كثير من الآيات على تأويلات باطلة.

وأما ثانياً: فلأن الآية إنما وردت على جهة الثناء على هذه الأمة بكونهم على هذه الحالة من غير تعرض لما قالوه أصلاً.

---

(١) أي يعملون به ويقضون. انظر: تفسير الطبري (١٣٥/٩)، تفسير ابن كثير (٢٧٠/٢).

المسلك الخامس:قوله تعالى:﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران:103) ووجه الدلالة قالوا: من هذه الآية هو أن الله أمر بالاعتصام بحبله وهو الاجتماع[1]، ونهى عن التفرق، فنهى عن التفرق فيما أجمعوا عليه، والنهي عن الشيء يقتضي كونه حراماً وليس مرادنا بكون الإجماع حجة إلا أن خلافه حرام محض.

والاعتراض على ذلك:

أن الله تعالى إنما أمرهم بالاعتصام بحبله: وهو التمسك بالتوحيد وعبادته، ونهى عن خلاف ذلك والتفرق فيه، وهو الإشراك وعبادة غيره، هذا هو الذي يسبق من ظاهر الآية فأما كون الإجماع حجة فليس في ظاهرها ما يشعر به على حال فهذه هي المسالك التي هي غير معتمدة في الإجماع، وإنما العمدة على ما قدمناه من المسالك السالفة.

المرتبة الثالثة: في فساد مذاهب المنكرين:

اعلم أنّا قد أسلفنا أن المخالف لنا في كون الإجماع حجة هو النظام وطبقته، والخوارج والإمامية على اختلاف فرقهم.

فأما ما يزعمه النظام ومتبعوه من أن الصحابة دعوا الخلق إلى الإجماع، وراموا بذلك أن يُتخذوا رؤساء فقرروا الإجماع، وأسندوا إليه ما يرومون من الأحكام الشرعية في التحليل والتحريم، وأخذوا يحكمون مسترسلين به فيما لا نهاية له مع أن أصول الشريعة منحصرة مضبوطة إلى غير ذلك من هذيانه[2] الذي قرره، وخطأه الذي أبرزه وأظهره فقد ظهر فساده من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنا قد أوضحنا صحة كون الإجماع حجة معتمدة في المسالك العلمية بما لا مدفع له إلا بمناكرة الحس، ومدافعة الضرورة من غير تعريج على هوس النظام ورهطه.

وأما ثانياً: فلأنه إذا نسب الصحابة إلى ما ذكره فبمن نوثق، وإلى قول من نرجع وهم العمدة في استنباط أسرار الشريعة والمتبحرون في علومها، والغواصون في بحارها والمقتفون لآثارها.

---

(٢) حبل الله قيل: الجماعة، وقيل: القرآن، وقيل: دين الله، وقيل: عهد الله، وقيل: الإخلاص، وقيل: أمر الله وطاعته. انظر: تفسير البغوي (٣٣٣/١)، تفسير ابن كثير (٣٨٩/١)، زاد المسير لابن الجوزي (٤٣٣/١).

(١) الهذيان: من هَذَى يَهْذي هَذْياً وهَذَياناً، إذا تكلم بغير معقول لمرض أو غيره، وهدر بكلام لا يفهم ككلام المعتوه. انظر: تاج العروس للزبيدي (٢٩٧/٤٠).

وأما ثالثاً: فإن جاز ما ذكره فيهم، فليت شعري ما الثقة بأصول الشريعة وقواعدها وآي القرآن عن أن تكون محرفة مبدلة من جهتهم، فإنه إذا جوز عليهم الجرأة فيما زعم جاز في هذه الأمور أيضاً، وعند هذا ينفتح علينا باب في تغيير قواعد الشريعة، وهدم أساسها، ولا سبيل إلى سده إلا بإبطال هوس[1] النظام والقطع بخطئه.

فأما ما يزعمه الخوارج أيضاً، فهو مبني على أصل منهار متضح بطلانه كوضوح النهار وهو الحكم بإكفار الصحابة وتفسيقهم، وهذا ضلالٌ بعيدٌ، وخسرانٌ مبينٌ، ولعمري إنه لو كان حقاً ما زعموه من إكفارهم؛ لكان لا وجه لكون إجماعهم حجة، وكيف يحكم بعصمة من كان كافراً عن الخطأ في مسألة إجماعية مستندها تحليل أو تحريم مع أنه غير معصوم عن الكفر وهو أعظم المعاصي؟! ولكن هيهات أن يكون الأمر كما قالوه، وأن يكون الحق ما توهموه، بل إسلامهم أظهر من نور الشمس، فضلاً عما كان من إخلاصهم لله، وبذل مهجهم في سبيل الله، امتثالاً لأمره، ومسارعةً إلى رضاه، وتقويةً لمعالم دينه وعروض ما عرض لا يطرق علينا خللاً في صحة عقائدهم، وسلامة أديانهم، ولا يبطل حكم الموالاة كما قررناه في الإمامة في الكتب العقلية فلا يليق بذكره هذا المحل.

فأما ما يزعمه الإمامية من أن الإجماع إنما كان حجةً لاشتماله على الإمام المعصوم وتقرير ما قالوه هو: أن زمان التكليف لا ينفك عن الإمام المعصوم، ومتى كان الأمر كذلك كان الإجماع حجة، وهو المطلوب، فهاتان مقدمتان.

المقدمة الأولى: أنه لا يخلو زمان التكليف عن الإمام المعصوم؛ لأنه لطف[2]، واللطف واجب؛ فالإمام أيضاً واجب[3].

وإنما قلنا: أنه لابد من وجوده؛ فلأنه لطف، وإنما قلنا: إنه لطف؛ فلأنا نعلم بالضرورة أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من القبائح، ويحثهم على الواجبات كان حالهم في

---

(٢) الهَوَس : بالتحريك طرف من الجنون، ويقال رجل مهوس يحدث نفسه. انظر: القاموس المحيط للفيروز أبادي (ص٧٥١)، أساس البلاغة للزمخشري (ص٧٠٧).

(١) اللطف: هو فعل يقرب العبد من الطاعة، ويبعده عن المعصية، لا إلى حد الإلجاء، وقيل: ما يختار عنده المكلف الطاعة لأجله بعد التمكين، أو يقرب من اختيارها. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١٦٣/٢).

(٢) انظر: الشافي في الإمامة للشريف المرتضى (٧٩/١).

الإتيان بالواجبات، والاجتناب عن القبائح أتم من حالهم إذا لم يكن هذا الرئيس، وهذا ظاهر من استقراء العادات، وإنما قلنا: إن اللطف واجب[1] فلأمرين:

أما أولاً: فلأن اللطف كالتمكين في كونه إزاحة لعذر المكلف، فلما كان التمكين واجباً لا جرم كان اللطف واجباً؛ لأنهما مستويان في كون الفعل محتاجاً إليهما.

وأما ثانياً: فلأن المكلِف بالفعل وهو الله تعالى، لو لم يجب عليه فعل اللطف، لم يقبح منه فعل المفسدة أيضاً؛ لأنه لا فرق في العقول بين فعل يختار المكلف عنده القبيح، وبين ترك فعل يخل المكلف عنده بالواجب، فلهذا أوجبنا فعل اللطف بكل حال وهو الإمام.

وإنما قلنا: إن الإمام لابد من كونه معصوماً؛ فلأنا إنما أحوجنا الخلق إلى نصب الإمام لصحة القبيح عليهم، فلو جوزنا القبيح على الإمام لافتقر إلى إمام آخر، ويلزم عليه التسلسل وهو محال، فثبت بما ذكرناه أنه لابد في الزمان من إمام معصوم[2] وهو المقدمة الأولى بتمامها.

وأما المقدمة الثانية وهو أن الإمام متى كان فيهم فالإجماع حجة فهذا ظاهر؛ لأنه متى اتفق قول العلماء على حكم من الأحكام، فلابد من أن يوجد في أثناء قولهم قول الإمام المعصوم؛ لأنه أحد العلماء بل هو أجلهم وأعظمهم حالاً، وإلا لم يكن ذلك قولاً لكل الأمة، ولا شك أن قول الإمام المعصوم حق، فإذاً انكشف أن قول الأمة لا يخلو عن الإمام الذي يكون قوله حقاً، فلهذا كان الإجماع حقاً من هذه الطريق، هذا تمام احتجاجهم بهذه الحجة.

والاعتراض على هذه الحجة يتوجه من أوجه خمسة:

أولها: أنا لا نسلم أنه لابد للناس من إمام.

---

(٣) مسألة القول بوجوب اللطف ، من المسائل الكلامية المشهورة، وأصل هذه المسألة القول بوجوب أشياء على اللة تعالى، بمعنى وجوب فعل الأصلح، وهذا هو مذهب الفرقة العدلية من الزيدية والمعتزلة، وقد اختلف في حكاية الاتفاق عن الزيدية في هذه المسألة، فقد حُكي عنهم الاتفاق على القول بوجوب أشياء على الله تعالى وحُكي عنهم الاختلاف في ذلك، وممن اشتهر عنه القول بعدم الوجوب مطلقاً، الإمام القاسم بن محمد وأتباعه وذهب الأشعرية وغيرهم إلى عدم وجوب أشياء على الله تعالى، وبالتالي عدم القول بوجوب اللطف.

انظر: مفتاح السعادة للسيد العلامة علي بن محمد العجري (٦٠١/١-٦٠٢)، وشرح المقاصد للتفتازاني (١٦٣/٢)، والكاشف الأمين لمحمد بن يحيى مداعس (٧٦/٢).

(٤) انظر: بحار الأنوار للمجلسي (٣١٢/٥)، الغيبة للطوسي (ص١٧).

قولهم: إن الخلق إذا كان لهم رئيس كانوا أقرب إلى الإتيان بالطاعة، والاجتناب عن المعصية، قلنا: هذه مناقضة من قرب، وبيانه: هو أنكم تزعمون أن الله ما أخلى العالم قط من رئيس، فقولكم بعد ذلك: وجدنا العالم متى خلا عن وجود الرئيس حصلت المفاسد يدل على خلوه عنه، وفيه نقض للكلام الأول وإبطال له، بل نقول أيضاً: إنه لا يمتنع وجود المفسدة مع حصول الرئيس، فإن الرياسة يحبها كل أحد، وينافس في تحصيلها لنفسه فيؤدي ذلك إلى المقاتلة وسفك الدماء، فكيف تطلقون القرب إلى ما ذكرتموه من الطاعة مع حصول هذا التجويز.

وثانيها: سلمنا تفاوت الخلق مع وجود الرئيس على الوجه الذي قررتموه، ولكنا نقول: متى يجب نصب الإمام، إذا خلا عن جميع جهات القبح، أو إذا لم يخل؟.

فالأول: مسلم ولكن دليلكم لا يتم بحصول مقصودكم، إلا إذا أقمتم البرهان على خلوه عن جميع جهات القبح وإلى الآن ما قررتم ذلك؟!.

والثاني: ممنوع لأن بتقدير اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح، لا يجوز نصبه لأنه يكفي في كون الشيء قبيحاً اشتماله على جهة واحدة من القبح، ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة من جهات الحسن، ما لم يتحقق انفكاكه عن كل جهات القبح.

وثالثها: سلمنا خلو نصبه عن جميع جهات القبح، لكنا نقول: مذهبكم أن وجوبه إنما هو لكونه لطفاً، فاخبرونا هل يكون لطفاً في بعض الأزمنة أو في كلها ؟.

الأول: مسلم ولكنه يناقض مذهبكم، فإن عندكم أن وجوبه لا يختص بوقت دون وقت فلهذا وجب نصبه في كل الأزمنة.

والثاني: ممنوع فإن من الجائز أن يتفق في بعض الأزمنة أقوام يستنكفون عن الدخول تحت طاعة الغير، ويعلم الله من حالهم أنهم متى نصب لهم رئيساً، فإنهم يقصدونه بالقتل وإذا لم ينصب لهم رئيساً فإنهم لا يقدمون على شيء من القبائح، ولا يتركون شيئاً من الواجبات وعلى هذا التقدير يكون نصب الرئيس لا محالة مفسدة في حقهم، وهذا وإن كان نادراً خلا أن احتماله وتجويزه يبطل ما قالوه من وجوب تعميم نصب الإمام في كل زمان.

ورابعها: سلمنا وجوب نصب الإمام في كل زمان لكونه لطفاً، لكنا لا نسلم وجوب اللطف.

قوله: إنه يجري مجرى التمكين، قلنا: هذا فاسد، فإن التكليف بالفعل مع ترك التمكين منه يكون تكليفاً لما لا يطاق كالأمر بالفعل من غير إعطاء القدرة، بخلاف ترك اللطف فإنه ليس فيه شيء من ذلك فافترقا.

قوله: ترك اللطف يجري مجرى فعل المفسدة.

قلنا: هذا فاسد؛ لأن فعل المفسدة فيه إضرار بالمكلف لا محالة، بخلاف ترك اللطف فإنه منع من النفع لا غير، وليس يلزم من قبح الإضرار بالمكلف قبح ترك نفعه، ولهذا فإنه يقبح منا الإضرار بالغير، ولا يقبح فيها ترك نفعه فافترقا.

وخامسها:سلمنا وجوب اللطف، ولكنا نقول: متى يجب فعل اللطف هل إذا كان محصلاً لما هو لطف فيه أو إذا كان مقرباً[1] ؟.

الأول: ممنوع وبيانه هو أنه لا يمكن القطع بأن عند وجود الإمام يقدم الإنسان على الطاعة، ويكون محترزاً عن المعصية لا محالة، بل الذي يمكن ادعاؤه هو(الثاني وهو التقريب وبيانه هو)[2] أن الإنسان عند وجود الإمام يكون أقرب إلى فعل الطاعة وترك المعصية وعلى هذا التقدير يكون وجود الإمام مقرباً لا محصلاً، وإذا كان الأمر كما قلناه فلم قلتم بوجوبه على الله تعالى مطلقاً، فلابد من إقامة الدلالة على كونه محصلاً ليتم ما ذكرتموه وأنتم لم تفرغوا من ذلك.

فهذه الوجوه هي معظم ما نورد على إبطال هذه القاعدة للإمامية فإنها عمدتهم الكبرى التي يتوصلون إلى أكثر جهالاتهم في المسائل الأصولية والشرعية، وتمام البحث عليها يليق بالكتب الكلامية، وفيما ذكرناه عليهم كفاية عن ذكر غيره، وبتمامه يتم الكلام على القسم الأول من الباب في تقرير كون إجماع الأمة حجة، وبالله التوفيق.

---

(١) **اللطف المقرب**: هو الذي يُقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء، **والمحصل**: هو الذي تحصل فيه الطاعة. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/١٦٣).

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

القسم الثاني: في إقامة الدلالة على أن إجماع العترة حجة.

والذي عليه أئمة الزيدية والعلماء من أتباعهم أن إجماع العترة حجة مقطوع به يجب اتباعه[1]، والمراد بالعترة هم أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وإجماعهم يكون كما ذكرنا في إجماع الأمة، إما أن يكون ظاهراً على جهة التحقيق كما نقوله في إجماع الصدر الأول منهم، كالذين سميناهم فإن هؤلاء يمكن حصرهم وضبطهم فلا جرم كان إجماعهم حقيقةً.

وإما أن يكون على جهة التقدير، وهو إجماع أولادهما في كل عصر، فإنه يكون حجة مقطوعاً بها؛ إذا قدر وقوعه مع انتشارهم وتفرقهم في الأقطار كما ذكرناه في إجماع الأمة من غير فرق بينهما.

وإلى هذا ذهب الشيخين[2] أبو علي الجبائي[3] وأبو عبد الله البصري من المعتزلة[4] خلافاً لأكثر المعتزلة، وسائر الفرق من الأشعرية، والمرجئة[5] ، والخوارج وغيرهم[6].

فإذا عرفت هذا فلنذكر الأدلة المعتمدة، ثم نذكر غير المعتمدة، فهاتان مرتبتان نفصلهما بمشيئة الله تعالى.

---

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٥٢)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٤٤)، والكاشف لابن لقمان (ص١٤٥).

(٣) هكذا في الأصل (الشيخين) والصواب الشيخان على أنها فاعل والله اعلم.

(٤) **الجبائي**: هو شيخ المعتزلة أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي ،كان إماماً في علم الكلام ولد سنة ٢٣٥هـ ، وله تفسير كبير وحافل، توفي سنة ٣٠٣هـ . انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٤/٢٦٩).

(٥) وأبو هاشم ورواية عن القاضي عبد الجبار. انظر: هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (١/٥٠٩).

(١) **المرجئة** : هي إحدى الفرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، سموا بهذا الاسم لأنهم يرجئون العمل عن النية وقولهم: لا يضر مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة، وقد افترقوا فرقاً خمس. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/١٣٩)، المواقف لعضد الدين الإيجي (٣/٧٠٥).

(٢) انظر : البحر المحيط للزركشي (٣/٥٥٤) .

المرتبة الأولى: في إيراد الأدلة المعتمدة في ذلك، وأقوى ما اعتمده أصحابنا في ذلك ما ذكره الإمامان السيد أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني[1]، والسيد أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الجرجاني[2]، ونحن نورد كلامهما، ونذكر ما يتوجه عليه من الأسئلة، ونجيب عنها بالعبارات الرشيقة، والألفاظ المهذبة بمشيئة الله تعالى وعونه، وجملة ما ذكراه من ذلك مسالك ثلاثة:

المسلك الأول منها: التمسك بقوله تعالى:﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾(الأحزاب:33)، ووجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب عصمتهم من المعاصي من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى أخبر بقوله (إنما) وهي موضوعة للحصر[3]كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾ (طه:٩٨) بمنزلة ما إلهكم إلا الله، وقوله: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾ (الأعراف:٣٣) بمعنى ما حرم إلا الفواحش، فإنه أراد إذهاب الرجس عنهم والرجس كما يراد به القذر كقوله تعالى:﴿فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ (الأنعام:١٤٥) فقد يراد به العقاب كقوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (يونس:١٠٠)، وهو في الحقيقة اسم للمعاصي لكن العقاب لما كان مستحقاً عليها سمي رجساً، ولما بطل أن يكون مراد الله بالرجس في
الآية القذر؛ لأن غيرهم يشاركهم في ذلك، وجب حملها على المعاصي والخطايا.

وثانيهما: أن الله تعالى أخبر عنهم بأنه قد طهرهم، ويستحيل حمل التطهير على الإزالة للأقذار في الآية؛ لأن غيرهم يشاركهم فيه، فلهذا وجب حملها على تطهيرهم عن ملابسة المعاصي وتحملها، ولم يقنع بالخبر عنهم بما ذكرنا من التطهير حتى أكد ذلك بالمصدر بقوله: ﴿ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ كما تقول: أدبته تأديباً إذا بالغت في ذلك وأكدته، فأفادت الآية أن النفر المذكورين في الآية قد نفى الله عنهم الرجس وطهرهم عن المعاصي والذنوب، وأنهم

---

(٣) **أبو طالب**: الإمام العلم يحيى بن الحسين بن هارون بن محمد الحسني، صاحب التصانيف المشهورة كالمجزي في أصول الفقه، وجامع الأدلة في أصول الفقه، ومبادئ الأدلة في علم الكلام، والإفادة في تاريخ الأئمة السادة وغيرها قام –عليه السلام– بعد أخيه المؤيد بالله ، توفى بطبرستان سنة ٤٢٤هـ. انظر: التحف شرح الزلف لمجد الدين المؤيدي (ص٢١٢).

(٤) **الجرجاني** : الإمام الموفق بالله أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل بن زيد بن الحسن الحسني الجرجاني، بلغ مرتبة عالية في علم الأدب واللغة وعلم الكلام، له مصنفات عديدة منها: سلوة العارفين، والإحاطة في علم الكلام وغيرها توفى – عليه السلام– بعد العشرين وأربعمائة تقريباً. انظر: التحف لمجد الدين المؤيدي (ص٢٢٢)٠ .

(٥) انظر: همع الهوامع للسيوطي (٥١٢/١).

معصومون عنها، وإذا صح ما قلناه ثبت أنهم لا يجمعون على باطل، وأن ما أجمعوا عليه فهو حق وصواب لا تجوز مخالفته، وهذا هو المقصود[1].

وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها.

اعلم أن من يمنع من أن إجماع العترة يكون حجة، يوردون علينا في التمسك بهذه الآية أسئلة، ونحن نوردها وتقرير الانفصال عنها بمشيئة الله تعالى.

السؤال الأول: قولهم: ما دلالتكم على أن المراد بأهل البيت المذكور في الآية هم أولاد الرسول وأولاد أولاده، فكونهم مرادين بهذه الآية، ومندرجين تحتها لا يعلم بالضرورة فلابد فيه من الدلالة ليتم مقصودكم.

وجوابه: هو أن الإجماع منعقد على أن المراد بالبيت المذكور في الآية هو بيت رسول الله، وإذا كان الأمر كما قلناه من أن المراد به بيته لا بيت غيره وجب من طريق الظهور أن الحكم بأن المراد بأهله هم الذين يتناولهم هذا الاسم حقيقةً، وقد علمنا أنه لا يطلق حقيقةً إلا على من يكون مختصاً بالرجل كأولاده وأولاد أولاده، فهذا الاسم يطلق عليهم على جهة الحقيقة، فإن استعمل في غيرهم كان على جهة التوسع والمجاز، فوجب القطع على أن هؤلاء هم الذين أريدوا بالآية.

السؤال الثاني: سلمنا أنهم مرادون بهذه الآية، لكنا نقول: إنما تناولهم هذا الاسم على جهة المجاز لا على جهة الحقيقة، لأن حقيقته إنما تكون مستعملة في أزواج الرسول لا غير لأنه قد روي أنها نزلت فيهن، وإذا كان تناوله لهم على جهة المجاز لم يكن فيه دلالة على عصمتهم عن الخطأ إلا بتأويل ولم يذكروه.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأن الأصل في الكلام إذا كان دالاً على معنى، فدلالته عليه من جهة الحقيقة ولا يعدل فيه إلى المجاز إلا بدلالة، فإذا سلمتم إفادته لما ذكرناه، وادعيتم فيه المجاز فهوخلاف ما عليه ظاهر الكلام فعليكم الدلالة على ذلك.

---

(١) راجع: صفوة الاختيار للمنصور بالله (٢٥٤) ، منهاج الوصول لابن المرتضى(ص٦٢١)، الكاشف لابن لقمان (ص ١٤٦).

وأما ثانياً: فلأن أمارة كون الشيء حقيقة فيما يدل عليه هو استعماله على جهة الاستمرار وجريه مطرداً فيه، وهذا حاصل فيما قلناه، فإن استعماله في هؤلاء على جهة الاطراد فلهذا كان حقيقة.

قوله: إنها نزلت في أزواج الرسول، قلنا: هذا فاسد لأمور ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه تخصيص من غير دلالة فلا يكون مقبولاً ويجب رده.

وأما ثانياً: فلأنه لو كان الأمر كما زعمه لكان يجب أن يقال: إنما يريد الله ليذهب عنكن الرجس، فلما وردت الآية بخطاب المذكر دون خطاب المؤنث دل على ما قلناه.

وأما ثالثاً: فلأن القصة مشهورة، فإن الآية لما نزلت جمع الرسول عليه السلام علياً وفاطمة والحسن والحسين وألقى عليهم عباءة وقال لهم: « هؤلاء أهل بيتي الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا »[(١)] حتى لقد قيل: إن أم سلمة لما أرادت الدخول معهم قال: « لا وإنك لعلى خير »[(٢)]. وذلك يدل على صحة ما قلناه.

السؤال الثالث: سلمنا تناول هذا الاسم لهم على جهة الحقيقة، ولكنا نقول هذه الآية إنما تدل على كون الإجماع من جهتهم حجة في حق من نزلت فيهم، وهم النفر الأربعة دون من عداهم من أولادهم وأولاد أولادهم، وعندكم أن الآية دالة على أن إجماعهم حجة في كل عصر أجمعوا فيه على شيء من المسائل فقرروا ذلك ليتم غرضكم.

---

(١) حديث الكساء المشهور: رواه الإمام أبو طالب في الآمالي (ص101) ، والمرشد بالله في الآمالي (١/١٥١) وأخرجه بهذا اللفظ الترمذي في السنن (٥/٣٥١)، والحديث قد روي بأسانيد عديدة، وألفاظ مختلفة. انظر: مجمع الزوائد للهيثمي (٩/١٦٧).

(٢) اختلفت الروايات في هذه الحادثة فبعضها مصرحة بعدم دخولها في أهل البيت منها هذه الرواية كما هي عند الترمذي (٥/٣٥١)، والطبراني في الكبير (٣/٥٣)، وقوله: (إنَّكِ إلي خير) في مسند أحمد (٦/٣٠٤) ومسند أبي يعلى (١٢/٤٥١)، والترمذي وحسنه (٥/٦٩٩)، وقوله:(أنت من أزواج النبي) عند الطبراني في الكبير (٣/٥٤) ، والطحاوي في شرح الآثار(٢/٢٣٩) وغيرها، ووردت روايات مصرحه بدخولها في أهل البيت =

=كما عند أحمد في المسند (٦/٣٠٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/٣٧): فقلت: وأنا يا رسول الله قال: (وأنتِ). وأخرج البيهقي في الكبرى (٢/١٥٠) فقلت: أما أنا من أهل البيت قال: (بلى إن شاء الله تعالى). قال السيد العلامة الحسين بن القاسم في هداية العقول: " روايات دفعها عن الدخول معهم أكثر، ولو سلم التساوي؛ وجب الجمع، وقولها: بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله صلى الله عليه وسلم:(اللهم هؤلاء أهل بيتي... إلى آخره) وبه يحصل الجمع فإن سؤالها بقولها وأنا معهم ونحوه لم يقع إلا بعد تقضي الدعاء في جميع الأخبار فلا تعارض لأن دفعها لكونها ليست من أهل البيت، وإدخالها بعد بيانهم لا يضر، ولو سلم أنها من أهل البيت فخروجها عن الدعاء بإذهاب الرجس وبالطهارة كافٍ في حجية إجماع من عداها. ولا يقال: اختلاف روايات هذا الخبر يقتضي سقوطه؛ لأنه يبعد عادةً أن يروي العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبراً ساقط المعني، فيجب حملهم على السلامة بأن يقال: أن هذا الفعل تكرر منه صلى الله عليه وآله وسلم في بيت أم سلمة" .أ.هـ بتصرف. هداية العقول (١/٥١٣-٥١٤).

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنه قد حصل مقصودنا من أن إجماع من ذكرناه حجة وهو المطلوب.

قوله: يجب قصر كون الإجماع حجة عليهم.

قلنا: هذا فاسد؛ لأنه قد تقرر أنه لا يجب قصر الخطاب على سببه، بل يجب عمومه في سببه وفي غيره، وهذه مسألة قد فرغنا عن إثباتها وتقريرها[1].

وأما ثانياً: فلأن ظاهر الآية دال على ما قلناه، فلا وجه لقصره على بعضهم دون بعض لأن الاسم كما هو متناول لهم فهو متناول لمن بعدهم، وكيف لا وهم مجمعون على أن إجماعهم حجة في كل عصر فبطل ما توهمه السائل.

السؤال الرابع: سلمنا كون إجماعهم حجة في كل عصر، لكنا نقول: إطلاق اسم الرجس إنما يكون حقيقة فيما يكون متعلقاً بالأجسام من الأقذار والدرن فإن استعمل في إزالة ما يكون متعلقاً بالأفعال من الآثام والعقوبات فعلى جهة المجاز لا غير.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنه لا خلاف بين الأمة على أنه لا يراد بالرجس في الآية ما ذكره السائل من الأقذار، وإنما الغرض ما يتعلق بالأفعال من الخطأ والآثام، فالإجماع منعقد على ما ذكرناه وإن اختلفوا في الأعيان التي يجب إزالة ما ذكرناه عنهم، كما حكيناه من أن المراد بالأهل الزوجات أو من ذكرناه من الأقارب)[2].

وأما ثانياً: فلأن بالعرف قد صار هذا الاسم حقيقة فيما قلناه، فيما يكون متعلقاً بالأفعال، ولهذا فإنه إذا قال القائل فلان مطهر من الأرجاس منزه عن الأدناس، فإنه لا يسبق إلى الفهم منه إزالة القذر، ولا إزالة الدرن، وإنما يفهم منه ما ذكرناه مما يكون متعلقاً بالأفعال من أنواع الخطأ والمأثم.

السؤال الخامس: سلمنا كونه حقيقة فيما ذكرتموه، لكنا نقول: إذا تقرر أن ما أجمعوا عليه فإنه حجة، فمن أين يلزم وجوب إتباعه، وأنه لا يجوز مخالفته خاصة مع قولكم بتصويب

---

(١) أشار إلى القاعدة الأصولية المشهورة، العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء وأهل الأصول، وذهب جماعة من الشافعية والمالكية إلى أن العبرة بخصوص السبب. انظر :الكاشف لابن لقمان(ص٣٤٩) ، والفروق للقرافي (١٨٠/١).

(١) أضافه المصنف في الحاشية .

الآراء في الاجتهاد[1]، فإن قول المجتهد حق وهو صواب، ولكنه لا يجب إتباعه ويجوز مخالفته، فلم لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنهم مجمعون على أن إجماعهم حجة لا يجوز مخالفتها، ويجب إتباعهم في ذلك.

وأما ثانياً: فلأن الأمة في الآية بين قائلين، فقائل يقول: بأنها لا تدل على كون إجماعهم حجة، وقائل يقول: بأنها دالة على وجوب متابعتهم وتحريم مخالفتهم، وإذا كان الأمر كما قلناه فيها، فقول من قال: بأن إجماعهم يكون حجةً ويجوز مخالفته، ولا يجب موافقته يكون قولاً ثالثاً فلا يلتفت إليه.

قوله: يكون حكمه حكم مسائل الاجتهاد، قلنا: هذا فاسد، فإن الإجماع منعقد على تجويز مخالفة المجتهد فيما أفتى به مجتهدٍ آخر مثله، ولا يجب عليه متابعته، بخلاف ما ذكرناه فافترقا.

فهذه الأسئلة أقوى ما يرد على هذه الآية من الاعتراضات[2] وللمنكرين أسئلة غير هذه أعرضنا عن ذكرها لاندراجها تحت ما ذكرناه، ومن أحاط علماً بما أوردناه هان عليه الخلاص عن عهدة ما يوردونه عليها من الشكوك.

المسلك الثاني: التمسك بالسنة.

وهو قوله عليه السلام: « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي، إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»[3].

---

(٢) إشارة إلى المسألة المشهورة بين الفقهاء وأصحاب الأصول من تصويب آراء المجتهدين في المسائل الاجتهادية الظنية فذهب أكثر الزيدية وجماعة من أهل المذاهب إلى أن كل مجتهد مصيب، وذهب آخرون إلى أن المصيب واحد والمخطئ محطوط عنه الإثم، وذهب جماعة منهم الأصم وبشر المريسي وابن عليه إلى أن المصيب واحد والمخطئ مأثوم، والظاهر والله اعلم أن المذهب الثاني أقرب إلى الصواب لما أخرجه البخاري (٢٦٧٦/٦) ومسلم (١٣٤٢/٣) من حديث أبي هريرة وغيره: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر). فقد قسم المجتهدين إلى مصيب ومخطئ غير مأثوم، وإلا لم يكن لهذا التقسيم فائدة.

انظر: الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٣٧٧)، قواطع الأدلة للسمعاني (٣٠٩/٢)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (ج٦/ص٣٩٣٢)، إجابة السائل لابن الأمير (ص٣٩١)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٤٣٥).

(١) راجع الكلام عن الاحتجاج بهذه الآية ،وما ورد فيها من الأخذ والرد في هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥١٢/١) وحواشيه.

(٢) الحديث أخرجه المرشد بالله في الآمالي (١٨٨/١) عن أبي سعيد، وأخرجه الترمذي في سننه (٦٦٣/٥) وقال: حسن غريب،

فلنذكر تصحيح متن هذا الخبر، ثم نذكر كيفية دلالته على الغرض المقصود، فهذان مقامان بتقريرهما يتضح ما نريده بمشيئة الله تعالى.

المقام الأول: في تصحيح متن هذا الخبر.

واعلم أن هذا الخبر وإن كان غير بالغ حد التواتر لكنه مقطوع به، وإن لم يكن متواتراً ولنا في تقرير كونه حجة مقطوعاً به طريقان:

الطريق الأول: دعوى الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر وإن لم يتواتر لفظه، وهذا كافٍ في القطع بدلالته، وتقرير ذلك هو أن هذا الخبر قد نقل معناه بألفاظ مختلفة، لا يمتنع بتأديتها إلى القطع، وإنما قلنا أنه قد نقل بألفاظ مختلفة فهو ظاهر بدليل أمور عشرة:

أولها: قوله عليه السلام:« إني مخلف فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي »[1].

وثانيها: قوله: « إني أوشك أدعى فأجيب وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقد أخبرني الخبير بذلك انظروا بم تخلفوني[2] فيهما»[3].

وثالثها: قوله: « إني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وهما لا يختلفان بعدي »[4].

ورابعها: قوله:« مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى »[5].

وخامسها: قوله: « أهل بيتي أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء»[6].

والنسائي في الكبرى (٥/٤٥)، والحاكم في المستدرك (٣/١٨) وقال: صحيح على شرط الشيخين، وأخرجه أحمد في المسند (٣/١٤) عن زيد بن ثابت، قال: الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/164) إسناده جيد. والحديث عند مسلم (٤/١٨٧٣) بلفظ: (وأنا تارك فيكم ثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي).

(١) رواه بهذا اللفظ الإمام أبو طالب في أماليه (ص٢٩٠) .

(٢) في الأصل (تحاقون) والصواب ما أثبته.

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٣/١٧)، وأبي يعلى في مسنده (٢/٢٩٢) من حديث أبي سعيد.

(٤) لم أجد هذا اللفظ.

(٥) أخرجه الإمام الهادي في الأحكام (٢/٥٥٥)، وأخرجه الإمام أبو طالب في الأمالي (ص٢٠٠)، والإمام المرشد بالله في الأمالي (١/٢٠٥)، والطبراني في الكبير (٣/٤٥)، والحاكم في المستدرك (٢/٣٧٣) عن أبي ذر الغفاري، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٦) أخرجه الإمام المرشد بالله في الأمالي (١/٢٠٠)، وأحمد في فضائل الصحابة (٢/٦٧١) عن الإمام علي عليه السلام، والحاكم

وسادسها: قوله: « إن أهل بيتي فيكم كباب حطة من دخلها غفر له »[1].

وسابعها: قوله:« أهل بيتي أمان لأهل الأرض فإذا ذهب أهل بيتي (من الأرض أتى)[2] أهل الأرض ما يوعدون كما أن النجوم أمان لأهل السماء فإذا ذهبت نجوم السماء أتى أهل السماء ما يوعدون »[3].

وثامنها: قوله: « أهل بيتي باب السلم فادخلوا في السلم كافة »[4].

وتاسعها: قوله: « أهل بيتي أمان لأهل الأرض كالنجوم »[5].

وعاشرها: أنه لما سئل أبو سعيد الخدري عما اختلف الناس فيه من أمر أبي بكر وعمر قال: ما أرى فيه شيئاً ولكني أحدثكم حديثاً سمعته أذناي ووعاه قلبي لا تخالجني فيه الظنون إن النبي صلى عليه وآله خطبنا على منبره قبل موته في مرضه الذي قبض فيه ثم لم يخطبنا بعده فحمد الله تعالى وأثنى عليه، ثم قال: «أيها الناس إني تارك فيكم الثقلين » ثم سكت فقام إليه عمر بن الخطاب فقال: ما هذان الثقلان فغضب رسول الله حتى أحمر وجهه وقال: « ما ذكرتهما إلا وأنا أريد أخبركم بهما، ولكن صدري وجع فامتنعت من الكلام أما أحدهما: فالثقل الأكبر كتاب الله وهو سبب بينكم وبين الله فطرف بيد الله وطرف بأيديكم والثقل[6] الأصغر عترتي أهل بيتي علي وذريته »[7].

فهذه الأخبار كلها مشتركة في الدلالة على معنى واحد، وهو أن العترة لا تكون مجتمعة على خطأ، وعلى وجوب الاستمساك بهم، وإذا كانت الأخبار مشتركة على الإفادة لمعنى

في المستدرك (١٦٢/٣) عن ابن عباس وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٧) طرف من حديث أبي سعيد عند الطبراني في المعجم الصغير (٨٤/٢). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٦٨/٩): فيه جماعة لم أعرفهم.

(٨) أضافه المصنف في الحاشية .

(١) أخرجه الإمام الهادي في الأحكام (٥٥٥/٢).

(٢) رواه الإمام أبو طالب كما في تيسير المطالب في أمالي أبي طالب (ص٢٦٠) من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام.

(٣) لم أجد هذا اللفظ.

(٤) **الثقل**: يقال لكل خطير نفيس ثقيل، وعليه فإن تسميتهما بالثقلين إعظاماً لقدرهما، وتفخيماً لشأنهما، وقيل: لأن العمل بمقتضاهما ثقيل. انظر: النهاية في غريب الحديث للجزري (٢١٦/١)، وغريب الحديث لابن الجوزي (١٢٦/١).

(٥) لم أجد الحديث باللفظ الذي أورده المصنف، ولكن حديث الثقلين حديث مشهور، وقد سبق تخريجه في الحديث الأول. راجع: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٢٥/١).

واحد ثم إن كل واحد من تلك الأخبار يرويه جمع كثير غير بالغ حد التواتر صار ذلك المعنى مفيداً للتواتر المعنوي، وصار قاطعاً في الدلالة على ما يدل عليه من جهة معناه، وإن لم يتواتر لفظه، وهذا هو المطلوب.

الطريق الثاني: من جهة الاستدلال وله تقريران:

التقرير الأول: أن الأمة قد تلقت هذا الخبر بالقبول، ومعنى ذلك هو أنهم مجمعون على قبوله لا يختلفون فيه، ويؤيد ما ذكرناه هو أن هذا الخبر قد ظهر فيما بين العلماء على اختلاف مذاهبهم، وقد علم كل من خالفنا في هذه المسألة من طبقات أهل العلم من زمن الصحابة إلى يومنا هذا تكراره وقرعه لآذانهم، وما حُكي عن واحد منهم أنه رد نفس الخبر وادعى أنه لم يقل، بل كل واحد منهم اشتغل بتأويله، وصرفه عن وجه دلالته على ما يدل عليه فيما ذهبنا إليه، فلولا كونهم مجمعين على صحته وقبوله، لكانوا لا يعدلون بأجمعهم عن إظهار رده وإنكاره، ولكانت دواعيهم إلى رده أوفر؛ لأن رد ما يحتج به المخالف إذا كان ممكناً أبلغ من قبوله وتأويله، ويستحيل في مطرد العادة واستقرارها توافق الأمم في أعصار متكررة، على التسليم لما لم تقم الحجة على صحته، مع اختلاف الطباع وتفاوت المذاهب، ولهذا فإنه لم ينفك خبر من أخبار الآحاد عن خلاف مخالف، فلما لم يظهر من أحد من أهل العلم في مدة هذه الأعصار المتطاولة رد له ولا إنكار، دل ذلك على ما قلناه من تلقيهم له بالقبول وإجماعهم على صحته.

لا يقال: أليس قد حكي عن الشيخ أبي علي التوقف فيه، وقال: إن صح دل على أن إجماعهم حجة كما نقلتم عنه.

لأنا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن توقفه لا يطرق خللاً فيما ذكرناه، فإنه قد سبق بالإجماع ممن قبله من الصحابة والتابعين.

وأما ثانياً: فلا نسلم أنه متوقف، بل قد حكي عنه أن هذا الخبر صحيح فبطل ما قاله.

التقرير الثاني: هو أن المحتجين بهذه الأخبار لا شك في كونهم قد أثبتوا بها أصلاً عظيماً مقطوعاً به وهو الإجماع، وحكموا بتخطئة من خالفه، ويستحيل في مطرد العادات واستقرارها التسليم لخبرٍ ثبت به أصل مقطوع به، إلا إذا كان ذلك الإجماع مستنداً إلى ظاهر مقطوع بصحته.

فهذان التقريران كل واحد منهما مستند إلى العادة خلا أن التفرقة بينهما هو أن الأول مستنده أن العادة تحيل السكوت على الاحتجاج بما ليس بحجة. والثاني مستنده العادة أيضاً، فإنها تحيل إثبات أصل مقطوع به بما ليس حجة، فكل واحد منهما يستند في تقريره إلى العادة كما لخصناه، وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها، واعلم أن من يخالفنا فيما ذكرناه يورد أسئلة ونحن نذكرها.

السؤال الأول: قولهم لم زعمتم أن المراد بالعترة هم أولاد رسول الله، وأولاد أولاده دون من كان من عشيرته وأقاربه من بني هاشم وغيرهم، ومن أولاد أمير المؤمنين كأولاد العباس، وأولاد أخيه كجعفر وعقيل فهؤلاء كلهم عترة، فلم قلتم أنه لا يعتد إلا بإجماع النفر الأربعة وأولادهم من بعدهم لا غير؟

وجوابه: هو أن المتعارف عند أئمة الأدب، وجماهير الفضلاء من أهل اللغة، أن اسم العترة لا يطلق إلا على من كان ملاصقاً للرجل[(١)]، ولهذا فإنه يحكى[(٢)] عن الخليل بن أحمد[(٣)] أنه قال: عترة الرجل هم ولده وولد ولده، وروى[(٤)] أبو نصر الجوهري أن العترة هم نسل الرجل ورهطه الأدنين منه، فلهذا وجب حمله على ما ذكرناه فلما كان لا ولد لرسول الله من صلبه وجب حمله على من ذكرناه إذ هم أقرب الخلق إليه، وأكثرهم ملاصقة له في نسبه، على أنهم قد انعقد إجماعهم على أن العترة هم من ذكرناه، فوجب القضاء به[(٥)].

السؤال الثاني: سلمنا أن العترة هم من ذكرتموه، لكنا نقول بم تنكرون على من يقول إن دلالة هذا الخبر مجملة، ولا ظاهر له يمكن الاحتجاج به، لأنه أمرنا بالتمسك وظاهر

---

(١) انظر: المصباح المنير للفيومي (٣٩١/٢)، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٤٤/٢).

(٢) حكاه ابن فارس في مقاييس اللغة (٢١٧/٤)، والذي في كتاب العين للخليل بن أحمد: والعترة ولد الرجل من صلبه، ويقال: عترة الرجل أهل بيته الأدنين أ.هـ بتصرف. العين (١٩١/٢).

(٣) **الخليل بن أحمد** : أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي، شيخ النحاة وصاحب علم العروض، له من المصنفات : كتاب الإيقاع ، والجمل، والعروض، والعين أتمه النضر بن شميل وغيره، توفي بالبصرة سنة ١٧٠هـ، وقيل: ١٦٠هـ. انظر: البداية والنهاية لابن كثير (١٦١/١٠)، معجم الأدباء لياقوت الحموي (٣٠٠/٣).

(٤) في الصحاح (ص٧٣٠).

(٥) قال في الكاشف للسيد العلامة ابن لقمان (ص١٤٤): وهو أيضاً مشتق من العتيرة، وهي الكرمة التي يخرج منها العنقود في العنب، فإذا كانت العتيرة متولدة من الشجرة؛ لأنها زيادة تخرج في عرض الغصن، فيخرج العنقود من تلك الزيادة، علمنا أنما استعارها لما يشبهه في ذلك وهي الذرية، إذ هي المشبهة فيه دون غيرها فيكون الرجل كالشجرة، والذرية كالثمرة المتولدة من أصلها؛ فتبين من هذا أن العترة هم ذريته صلى الله عليه وسلم، إذ لا يوجد وجه التشبيه إلاّ فيهم دون غيرهم من الأقارب أ.هـ بلفظه.

التمسك هو التشبث، وليس هذا هو المقصود بالخبر فلهذا كان المراد أمراً لا يدل عليه ظاهر الخبر وهذا هو الذي نريده بالإجمال.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأن الخبر قد صار مفسراً بالعرف الاقتداء والإتباع، ولهذا فإنه إذا قال القائل لغيره: تمسك بفلان الصالح، فإنه يسبق إلى فهمه من ذاك هو الاقتداء به، والاهتداء بهديه دون التشبث به.

وأما ثانياً: فلأن غرضه – عليه السلام– بهذا الخبر هو إعلام أمر في العترة لم يكن معلوماً ولهذا فإنه قد صرح في مرضه معرفاً لهم بذلك ومخبراً لهم به[1]، فكيف يجوز والحال ما ذكرناه أن يحمل خطابه على بطلان فائدته، وعلى خلاف ما أشعر به ظاهر خطابه، وأن يقال: إنه لا ظاهر له أصلاً.

السؤال الثالث: سلمنا إفادته لما ذكروه من جهة ظاهره، لكنا نقول: بم تنكرون على من يقول: إن الخبر إنما دل على الجمع بين الكتاب والعترة في باب التمسك، وأن ما دلا عليه باجتماعهما فهو الحق الذي لا يعدل عنه، والصواب الذي لا يجوز مخالفته، ولا دلالة فيه على التمسك بقول العترة على الانفراد من دون الكتاب؛ لأن الواو في العطف يوجب الاشتراك بين الشيئين، وهذا هو مقصودنا من أن إجماع العترة ليس حجة بانفراده.

وجوابه:هو أنا لا ننكر ما قالوه من أن الواو للمشاركة[2] فإن الكتاب والعترة مشتركان في أن كل واحد منهما يكون متمسكاً في الأمور الدينية كما إذا قلت: جاء زيد وعمرو فإن الواو مشتركة بينهما في المجيء لا محالة، فأما أن يقال: بأن العترة في كونها متمسكاً مشروطة بموافقة الكتاب فهذا فاسد لا تدل عليه دلالة، وينزل ذلك منزلة من يقول: إن الوعيد على

---

(١) إشارة إلى ما رواه الإمام زيد في مسنده (ص٤٠٤) عن الإمام علي عليه السلام قال: لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال: (ادعوا لي الحسن والحسين فدعوتهما فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه، قال فجعل علي عليه السلام يرفعهما عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدى أثرة ثم قال: يا ايها الناس إني خلفت فيكم كتاب الله وسنتي وعترتي أهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي، والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي، اما ان ذلك لن يفترقا حتى ألقاه على الحوض).

(٢) إفادة الواو لمطلق الجمع هو مذهب الجمهور من أهل اللغة والنحو، وذهب بعض نحاة الكوفة إلى أنها تفيد الترتيب.انظر: المغني لابن هشام (ص٤٦٤)، وشرح قطر الندى (ص٣٠١)، أسرار العربية للأنباري(ص٢٦٧).

مخالفة الأمة في آية المشاقة مشروط بالمشاقة للرسول كما قررناه من قبل فكما أن هذا باطل لا يعول عليه فهكذا ما نحن فيه.

السؤال الرابع: سلمنا دلالة كل واحد منهما على جهة الاستقلال، ولكنا نقول: المراد من ذلك هو التمسك بهم من حيث الموالاة والنصرة والمحبة والمودة لهم كما قال تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾(الشورى:23)، فأين هذا عن وجوب المتابعة، وتحريم المخالفة ؟.

وجوابه: من وجهين:

أما أولاً: فلأن ما قالوه هو عام في سائر المؤمنين، فإن الموالاة لهم والنصرة، والمحبة والمفهوم من الخبر خلاف ذلك، فإن هذه الأمور لا يحتاج فيها عظيم العناية بل (هي)[١] ظاهرة.

وأما ثانياً: فلأن قوله: « ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً »[٢] يدل على خلاف ما ذكره، وأن الغرض بالتمسك بهم أمن الضلال وأمن الخطأ بإتباعهم فكيف يحمل على ما قالوه.

السؤال الخامس: سلمنا أن التمسك بهم إنما هو في الأمور الدينية، ولكنا نقول: فكيف يتصور إجماعهم مع تفرقهم في الأقطار، وانتشارهم في الأقاليم، وأنى يمكن الوقوف على معرفة أعيانهم، فضلاً عن أقوالهم، فضلاً عن التفتيش عن مذاهبهم، فيكاد يبعد عن العقل تصور إجماعهم.

وجوابه: إن الحال في إجماعهم كالحال في إجماع الأمة، فإنا قد ذكرنا أن إجماع الأمة قد يكون محققاً وهو إجماع الصدر الأول، وقد يكون مقدراً كإجماع من بعدهم بعد تفرقهم في الأقطار، وهكذا نقول في إجماع العترة، فإنه قد يكون محققاً وهو الإجماع في حق النفر الأربعة أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين، فإنه يكون إجماعاً محققاً، فأما إجماع من بعدهم من أولادهم بعد انتشارهم، وتفرقهم في الأقاليم فإنما يكون على جهة التقدير مقدراً، فإن تعذر حكمنا به فليس لكونه غير حجة، ولكن لتعذر وقوعه لا غيره.

فهذه هي الأسئلة الواردة على الاستدلال بهذه الأخبار.

المقام الثاني: في كيفية الاستدلال بهذه الأخبار على أن إجماعهم حجة لا يجوز مخالفتها.

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) سبق تخريجه(ص١٢٠).

واعلم أن الاستدلال بها يكون على وجوه خمسة كل واحد منها يؤذن بوجوب إتباعهم:

أولها: أنه صلى الله عليه أفاد بما ذكر أن حكم التمسك بالعترة يجري مجرى التمسك بالكتاب، فإذا كان التمسك بالكتاب واجباً لكونه حجة لا يجوز مخالفتها، فهكذا يكون حكم التمسك بإجماعهم.

وثانيها: أنه أفاد أن التمسك بهم لا يكون ضلالاً، وهذا مفهومه يقتضي أن كل ما أجمعوا عليه فهو حجة لا يجوز مخالفتها.

وثالثها: ما يقتضي التحذير عن مخالفتهم كقوله : (كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى)[1] وفي هذا دلالة على أن مخالفتهم فيها الهلاك والعطب.

ورابعها:ما يقتضي الأمر بوجوب موافقتهم كقوله: (هم باب حطة) [2] (وهم باب السلم فادخلوا في السلم كافة)[3].

وخامسها: ما يقتضي الحث على ذلك كقوله: « أهل بيتي أمان لأهل الأرض»[4].

فهذه الأخبار التي ذكرناها في دلالتها على ما تدل عليه من وجوب متابعتهم على هذه الوجوه الخمسة كما أشرنا إليه.

لا يقال: فإذا كان قول العترة حجة بدلالة هذه الأخبار، فهل يعتبر في إجماعهم من كان منهم من العلماء، أو يعتبر وإن لم يكن عالماً ولا له فضل؟.

لأنا نقول: هذا فيه تردد، فمنهم من اعتبر العالم منهم، وغير العالم؛ لأن هذه (الأدلة)[5] لم تفصل بين أحد منهم، ومنهم من قال الاعتبار إنما هو بقول الفضلاء، وأهل العلم منهم فأما العوام منهم فلا عبرة بأقوالهم.

والحق عندنا أن المسألة التي يعتبر فيها إجماعهم لا يخلو حالها: إما أن تكون من مسائل الدين ومما له مدخل في التحليل والتحريم، فهذه لا يعتبر فيها إلا إجماع الفضلاء منهم وأهل الكياسة من أهل العلم، إذ لا مدخل لغيرهم في الكلام فيها، وإن كانت تلك المسألة مما

---

(١) سبق تخريجه(ص١٢١).

(٢) سبق تخريجه(ص١٢١).

(٣) سبق تخريجه(ص١٢٢).

(٤) طرف من حديث سبق تخريجه (ص١٢١).

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

يكون للعوام فيها مدخل، فإن أقوال العوام منهم معتبرة فيها؛ لكونهم أهلاً للنظر فيها وسيأتي لهذا مزيد تقرير فيمن يعتد بإجماعه من الأمة ومن لا يعتد بإجماعه منهم، وما وجب في أحد الإجماعين اعتباره لزم في الآخر.

المسلك الثالث: التمسك بقوله تعالى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾(الحج:78)، ووجه الاستدلال بهذه الآية على كون إجماعهم حجة من وجهين:

أحدهما: أن الله تعالى أخبر بأنه اجتباهم، والاجتباء هو الاختيار والاصطفاء[1]، ولا وجه لاختيارهم مع إقدامهم على القبائح، فلن يكون الأمر كما أخبر إلاّ مع عصمتهم عن القبائح.

وثانيهما: أن الله أخبر أنهم شهداء على الناس، ولا حكم للشاهد إلا إذا كان عدلاً فلو اختار من ليس عدلاً لكان تقرير لا يليق بالحكمة.

لا يقال: إن ظاهرها يقضي بدخول جميع ولد إبراهيم من اليهود والنصارى، وسائر نزار من قريش وغيرهم من قبائل العرب، وأنتم لا تقولون بذلك.

لأنا نقول: هذا صحيح ولكنا أخرجنا أولئك عنهم بدلالة الإجماع، فإن الإجماع منعقد على أن أولئك غير معتبرين، وإن أقوالهم لا يلتفت إليها، ولا يحتفل بها في حالة من الحالات، بخلاف العترة فالنزاع إنما وقع فيه لا غير.

فهذا ملخص ما ذكره الإمامان مع زيادة تهذيب منا لكلامهما لا يستقل به إلا من رسخ قدمه في علم الكلام، وله حظوة وافرة من علم الأصول، ولقد أجادا فيما قالا، وفاقا فيما حصلا، خلا أن السيد أبا طالب قد سبق الفرسان وبرز على الأقران، فإن في كلامه عبقة من الكلام النبوي، وفضل كلامه على غيره في ذلك كفضل الدينار على الدرهم.

فهذه هي جملة المسالك المعتمدة، ونذكر على إثرها ما لا يعتمد من الأدلة في الكتب.

---

(٢) انظر: أساس البلاغة للزمخشري (١|٥١٨).

المرتبة الثانية: في بيان المسالك الفاسدة:

واعلم أن من الزيدية من يورد أدلة في هذا الباب غير معتمدة، وجملة ما نذكره من ذلك أمور أربعة:

أولها: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾(آل عمران:103)، قالوا: فأمر الله بالاعتصام بحبله والأمر للوجوب، وحبل الله تعالى في الأرض هم العترة سماهم رسول الله حبلاً في قوله: « وهم حبل الله الممدود من السماء إلى الأرض »[١] فصار هذا الاسم متعارفاً في حقهم فيجب إفادته لهم، وهذا فاسد لأمرين:

(**أما أولاً**) [٢]: فإن هذه الآية غير دالة على ما ذكروه لا بظاهرها ولا بمفهومها.

وأما ثانياً: فلأن المراد بالحبل في هذه الآية هو الدين في أمر التوحيد، وما يتعلق به من أحكام الآخرة مما اتفق عليه شرائع الأنبياء ولم يختلفوا فيه[٣].

وثانيها: قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف:181). قالوا: والأمة اسم لما بين الأربعين إلى المائة، وزعموا أن الذين لا ينقص عددهم في كل وقت من هذا العدد والذين اختلف في كونهم حجة هم العترة لا غير، فوجب أن يكونوا هم الذين يهدون بالحق والذي به يعدلون وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن الأمة المذكورة في الآية كما يحتمل أن يكون المراد ما زعمتم من أهل البيت، فقد تكون محتملة لأن يراد بها أمة محمد صلى عليه وآله، ويحتمل أن يكون المراد بها جماعة العلماء، وإذا كان الأمر كما قلناه فيها، فكيف ساغ لكم قصرها على أهل البيت من غير دلالة.

وأما ثانياً: فلأن قولكم: والذين لم ينقص عددهم في كل وقت عن أربعين هم أهل البيت فاسد أيضاً، فلأنه لا عبرة بالأربعين فإنهم لو انتهوا في العدد إلى أربعة لكانوا حجة أو أقل من ذلك أو أكثر فلا وجه لتخصيصهم بهذا العدد، فبطل ما توهموه، وقد عددنا هذه الآية أيضاً من المسالك الفاسدة في إجماع الأمة أيضاً.

---

(١) لم أجد هذا اللفظ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم، والمعروف هو قوله: (وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي.... إلى آخره) سبق تخريجه (ص١٢١).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٤) انظر: تنبيه الغافلين للحاكم الجشمي (ص٧٤) .

وثالثها: قوله تعالى: ﴿ سَلاَمٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ﴾(الصافات:١٣٠) ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن آل ياسين آل محمد[1]، فخصهم الله تعالى بالتحية والرحمة من بين سائر الخلق؛ ولن يخصهم بها إلا وهم منزهون عما يخرجهم من ولاية الله تعالى إلى عداوته، وإذا كان الأمر فيهم كما قلناه وجب القضاء بنفي الصغائر عنهم، لأن أحداً لم يفصل بين الصغائر والكبائر في حقهم في نفيهما، أو تجويزهما عليهم، وإذا تقرر ما ذكرناه ثبت أن كل ما يقولونه فهو حق، ومن جملة قولهم وجوب إتباعهم والاقتداء بهم؛ فوجب أن يكون حقاً وصواباً، وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن آل ياسين ليس مخصوصاً بآل محمد كما زعموه، وإنما هو عام في سائر الأنبياء[2]، ولا سبيل لهم إلى تصحيح ما ذكروه إلا برواية شاذة، أو حكاية ضعيفة لا يلتفت إليها[3].

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أن المراد بآل ياسين آل محمد، فليس في السلام ما يدل على العصمة، فإن السلام يجوز عملاً على ظاهر الحال، وليس في ظاهر الآية، ولا في مفهومها ما يشعر بما ذكروه لا على قرب ولا على بعد، فلهذا كان فاسداً.

ورابعها: قوله عليه السلام: « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق »[4] قالوا: ووجه الاستدلال من هذا الخبر: هو أن الرسول أخبر أنه لا تزال من أمته طائفة على الحق وليس ذلك إلا أهل بيته، وهذا هو مقصودنا.

---

(١) وهذا القول بناءً على قراءة نافع وابن عامر (آل ياسين) قيل: آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقيل: آل إلياس، وأما على قراءة باقي السبعة ﴿ سَلاَمٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ﴾ فالمقصود به إلياس اتفاقاً. انظر: التفسير الكبير للرازي (١٤١/٢٦)، تفسير البغوي (٤١/٤)، زاد المسير لابن الجوزي (٨٢/٧).

(٢) انظر: تفسير الكشاف للزمخشري (٦٢/٤)، تفسير البيضاوي (٢٦/٥) فتح القدير للشوكاني (٤١٠/٤).

(٣) إشارة إلى ما أخرجه المرشد بالله في الأمالي (١٩٤/١)،والطبراني في المعجم الكبير (٦٧/١١) من قول ابن عباس .قال الهيثمي في مجمع الزوائد في إسناده موسى بن عمير وهو كذاب.

وما أخرجه الحبري في تفسيره (٢١٠/١) عن محمّد بن العبّاس بن مروان المعروف بابن الجُحّام، قال: حدّثنا محمّد بن القاسم، عن حسين بن حكم، عن حسين بن نصر بن مزاحم، عن أبيه، عن أبان بن أبي عيّاش عن سُلَيْم بن قَيْس عن علي عليه السلام قال: إنّ رسول اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم اسمه يس، ونحن الذين قال اللَّه: «سلام على إل ياسين». وفي بحار الأنوار للمجلسي (٨٧/١٦)، والأمالي للشيخ الصدوق(ص٥٥٨) من طريق الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي (عليهم السلام) في قوله عز وجل: (سلام على إل ياسين) قال: يا سين محمد (صلى الله عليه وآله)، ونحن آل ياسين.

(١) سبق تخريجه (ص٩٤).

وهذا فاسد فإنه كما يحتمل ما ذكروه، يحتمل أن يكون المراد بالطائفة هم كل الأمة كما مر بيانه، فإنا قد ذكرنا هذا الخبر في معرض الاستدلال على عصمة الأمة كلها، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل استدلالهم به لاحتماله.

فهذه الأمور كلها لا ترشد إلى المطلوب من ما زعموه، ولقد كان ينبغي تنزيه كتابنا عن مثل هذه الأمور الركيكة، وهذه الاستدلالات الضعيفة، ولكنا أردنا إيرادها منبهاً على أن مثلها غير معتمد، وأظن أن هذه الأمور المذكورة في هذه الوجوه إنما هي من استدلالات الروافض[١] لأنهم كثيراً ما يعولون في مذاهبهم على الخرافات، ويقررون عليها مذاهبهم في أمور الديانة في الإمامة وغيرها، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن إجماع العترة مقطوع به يعتمد في المسائل العلمية والعملية جميعاً، كما أن إجماع الأمة قاطع أيضاً يعتمد في ما ذكرناه، نعم التفرقة بينهما وإن كانا كلاهما قاطعين يحرم مخالفتهما، إلا أن مخالف إجماع الأمة لا يمتنع القضاء بفسقهم لظاهر الآية في الوعيد بالإصلاء بالنار، وأدنى ذلك هو الفسق، بخلاف إجماع العترة فإن مخالفه لا يحكم عليه بالفسق، وإنما يحكم عليه بالخطأ لا غير لكونه قد خالف أمراً قاطعاً، ولما لم تدل دلالة على فسقه لا جرم قطعنا بخطأه لا غير[٢]، (هذا ملخص ما قاله أصحابنا في تقرير إجماع العترة حجة[٣]، واعلم أن ظاهر ما قالوه أنه محرم للاجتهاد، وهذا فيه نظر فإنا نرى كثيراً من المسائل الفقهية حَكى فيها أصحابنا إجماع أهل البيت، ومع ذلك فإنها غير خارجة عن كونها مجتهداً فيها، وما زالت خلافية بين الأمة جارية على نعت التصويب كما في المسائل الاجتهادية، ومصداق هذه المقالة المسائل الدائرة بين العترة وفقهاء الأمة في التحليل والتحريم، فإنها لم تزل اجتهادية، وإن كان شقها مجمعاً عليه من جهة العترة؛ فحصل من هذا أن إجماعهم غير محرم للاجتهاد ويصير في دلالته على ما يدل عليه كظاهر آية، أو كنصوصات الأخبار، أو غير ذلك من الحجج الشرعية، وإنما لم يكن رافعاً للاجتهاد مع كونه قاطعاً لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لما كان حصوله على جهة التقدير دون التحقيق كما شرحناه.

---

(٢) **الروافض**: اسم يطلق على الفرقة الإمامية من فرق الشيعة، وذلك لرفضهم الإمام زيد بن علي عليه السلام وقيل لتركهم نصرة النفس الزكية. انظر: كتاب الملل والنحل مقدمة البحر الزخار لابن المرتضى (١/٤٠).

(٣) الخلاف بين الأئمة في حكم مخالفة إجماع العترة قيل: فسق، وقيل: إثم، وقيل: خطأ. انظر: الفصول اللؤلؤية للسيد العلامة إبراهيم الوزير (ص١٩٥).

(٤) راجع: هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم وحواشيه (١/ ٥٠٩-٥٣٧).

وأما ثانياً: فلأنه منقول بالآحاد، فلأجل هذين الوجهين لم يكن رافعاً للاجتهاد، فأما لو وقع محققاً أو كان متواتر النقل لأبطل الاجتهاد لكونه قاطعاً، فلما لم يحصل واحد من الأمرين كان مظنوناً لا يرفع الاجتهاد) [(١)].

وسيأتي لهذا مزيد تقرير في حكم الإجماع[(٢)] وبتمامه يتم الكلام في تقرير كون الإجماعين حجة.

***

الباب الثاني

في بيان المعتبرين في الإجماع

اعلم أن تجويز الخطأ على الأمة لا مانع منه من جهة العقل، لكن الشرع هو الدال على عصمتهم بخلاف غيرهم من سائر الأمم، فإنه لم يدل عليها دلالة شرعية، والأدلة الواردة على وجوب عصمتهم هي دالة على ذلك بلفظين:

أحدهما: لفظ المؤمنين كما في ظاهر الآية ولا شك في عمومه لكل مؤمن، وعلى هذا لا بد من اعتبار كل مؤمن من الأمة وإلا لم يعد إجماعاً؛ لأن لفظ المؤمنين مستغرق لما ذكرناه، فلابد من اعتباره.

وثانيهما: لفظ الأمة كما في ظاهر الأخبار فإنه متناول لجميع الأمة مؤمناً كان أو غير مؤمن، ولا شك في كونه عاماً أيضاً فيجب اندراج من ذكرناه تحته؛ لكونه مستغرقاً له وإذا

---

(١) ما بين القوسين أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) و ما ذهب إليه هنا نصره في آخر مؤلفاته، وهو كتاب الانتصار(١/١٥١)، حيث قال في مقدمته:" فأما إجماع الأمة فمتى حصل على حكم من الأحكام فإنها تحرم مخالفته؛ لكونه قاطعاً، ويفسق المخالف له لما في ظاهر الآية من الوعيد على من خالفه، وأدنى الدرجات في الوعيد الفسق، ويحرم وقوع الاجتهاد على مخالفة حكمه من جهة أن الاجتهاد على مخالفة المقطوع ممنوع، كما لو اجتهد على مخالفة النص كان فاسداً فهكذا هاهنا. وأما إجماع العترة فهو حق وصواب لظاهر الآية والخبر، ولا يفسق من خالفه لعدم الدلالة على فسقه، والفسق إنما يكون بدلالة قاطعة شرعية، وليس في ظاهر الآية والخبر ما يدل على فسق من خالفه، وهل يكون قاطعاً فيما تناوله أم لا ؟ فيه نظر وتردد، والأقرب أن دلالته ظنية كالظواهر القرآنية، ونصوص السنة المنقولة بالآحاد وكالإجماعات من جهة الأمة التي نقلت على طريق الآحاد لما في ظاهر الآية والخبر الدالين على كونه حجة من الاحتمال، وإذا كان مظنوناً جاز مخالفته بالاجتهاد، ولهذا فإنك ترى كثيراً من المسائل التي وقع فيها إجماع العترة، الخلاف من جهة الفقهاء فيها ظاهر، والاجتهاد فيها مضطرب من غير نكير هنا في المخالفة، ولا تأثيم للمخالف، ولا تحريج عليه، ولو كان إجماعهم قاطعاً لحرم الاجتهاد ولكان الخطأ مقطوعاً به. وفي هذا دلالة على كونه ظنياً وأنه لا يحرم الاجتهاد" أ.هـ بلفظه.

كان الأمر كما قلناه، وجب أن يكون المعتبر في الإجماع بكل الأمة وكل المؤمنين بظاهر الآية والخبر.

نعم لكل ظاهر طرفان واضحان في النفي والإثبات، وبينهما وسائط يقع النظر فيها وليس وضوحها كوضوح ما ذكرنا من الطرفين، أما طرف الإثبات فهو كل مجتهد على تجميع العلوم كلها، أهل للفتوى في كل حادثة، فهذا لا محالة يكون من أهل الحل والعقد، فلابد من اعتباره قطعاً في الإجماع.

وأما طرف النفي فهو من لا يمكن أن يكون له قول في الواقعة، وهذا نحو: الأطفال والمجانين والأجنة، فهؤلاء وإن كانوا من الأمة لكنا نعلم قطعاً بالضرورة أنهم لا يُرادون بقوله:(لن تجتمع أمتي على خطأ ولا على ضلالة)[1] إذ لا يتصور من هؤلاء خلاف في المسألة ولا وفاق، ولا يعدون من أهل الفهم بحال، فهذان طرفان واضحان في النفي والإثبات كما ترى.

وأما الواسطة بينهما فلا إشكال أن بين هذين الطرفين وسائط يتردد النظر في عدهم من الأول أو من الثاني، وشفاء العليل من هذه القاعدة إنما يحصل بأن نرسم فيه مسائل.

(١) سبق تخريجه (ص٩٣).

المسألة الأولى: في العوام هل يعتبرون في الإجماع أم لا[١]؟

زعم (الشيخ أبو عبد الله البصري[٢])[٣] وأبو بكر الباقلاني[٤] أن الإجماع لا ينعقد من دون العوام لأنهم من الأمة[٥].

وذهب أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة، ومحققو الأشعرية كالجويني وأبي حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي، إلى أنه لا عبرة بهم في الإجماع وأنهم غير معدودين من أهله[٦] وهذا هو المختار، والمعتمد في الدلالة على ما قلناه أمور:

أولها: أن أهل العصر الأول من الصحابة قد انعقد إجماعهم على أنه لا عبرة بقول العوام، وبيانه: هو أن العامي إذا قال في المسألة قولاً فإنه يعلم أنه لا يقوله إلا عن جهل واعتقاد؛ لأنه ليس يدري ما يقول، وليس أهلاً لأن يعتد بقوله، ولا ينبغي أن يكون من أهل الخلاف والوفاق بحال.

وثانيها: أن العالم إذا قال قولاً وخالفه العامي، فلا شك أن قول العامي حكم في الدين من غير دلالة ولا أمارة، فلهذا وجب الحكم بخطاه، فلو حكمنا بخطأ قول العالم لكان الحق خارجاً عن الأمة وأنه محال.

وثالثها: أن العصمة من الخطأ لا يتصور إلا في حق من يتصور منه الإصابة، والعامي لا يمكن تصور الإصابة من جهته؛ إذ لا قدرة له على تمييز الصواب عن الخطأ في حال أصلاً.

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٤٧)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٦٦)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦٠٥)، المستصفى للغزالي (ص١٤٣)، الإحكام للآمدي (٢٨٤/١)، البحر المحيط للزركشي (٥٠٩/٣)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٠٧/٣).

(٢) **أبو عبد الله** : هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري الحنفي المعتزل ، المعروف بالجعل، كان من بحور العلم له من المصنفات كتاب الإيمان، وكتاب الإقرار وغيرها، توفي سنة ٣٦٩ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢٤/١٦)، الوافي بالوفيات للصفدي (١٢/١٣).

(٣) أضافه في الحاشية.

(٤) **الباقلاني**: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري المتكلم، المعروف بالباقلاني من أشهر متكلمي الأشاعرة ، وقد اختلف في مذهبه في الفروع قيل: شافعي، وقيل: مالكي، له مصنفات منها: التمهيد في أصول الفقه، والتبصرة ، وشرح الإبانة وغيرها ، توفي ببغداد سنة ٤٠٣هـ . انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٦٩/٤)، البداية والنهاية لابن كثير (٣٥٠/١١).

(٥) انظر: صفوة الاختيار للإمام المنصور بالله (ص٢٤٦)، المحصول للرازي (٢٧٩/٤).

(٦) انظر: الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص١٨٨)، المعتمد لأبي الحسين (٣/٢)، البرهان للجويني (٤٣٩/١) المستصفى للغزالي (ص١٤٣)، المحصول للرازي (٢٨٠/٤)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٦٦)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦٠٥).

ورابعها: أن العامي ليس أهلاً لطلب الأحكام الشرعية، إذ ليس من أهل هذا الشأن فكان حكمه في ذلك حكم الصبي والمجنون.

واعلم أن غرضنا بما ذكرناه من بطلان اعتبار قول العامي في الإجماع، إنما هو فيما إذا أجمع أهل العصر في مسألة ثم خالفهم فيها، فالخلاف إنما وقع في هذه الصورة، فأما إذا كان العامي موافقاً للعلماء في حكم تلك الواقعة، فإن مثل هذا لا إشكال في كونه إجماعاً لكونه موافقاً لهم في ذلك وإن لم يكن أهلاً للموافقة، فإن أحكام الشريعة منقسمة إلى ما يشترك في إدراكه العوام والخواص، وهذا نحو: العلم بوجوب الصلاة والزكاة، فهذه الأمور مجمع عليها من جهة العوام والخواص، ولا شك في موافقة العوام في ما ذكرناه وإلى ما يختص بإدراكه الخواص وهذا نحو: أحكام البيع والإجارة والكتابة والتدبير، فإنه لا مجال للعوام في معرفة هذه الأحكام أصلاً، وإنما هي موكوله إلى رأي العلماء من أهل الاجتهاد فإن وافقوا العلماء في ما ذكروه وأفتوا به في هذه الأحكام، فهو المتوجه من جهتهم والواجب عليهم، وإن خالفوهم فيما ذكرناه فلا عبرة بخلافهم كما قررناه[1]، فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا أمران:

أحدهما: أن خلافهم غير معتبر ولا يعتد به ولا يحتفل[2]، وهذا نحو: أن ينعقد الإجماع في العصر من أهل الحل والعقد ثم يخالف عامي، فمثل هذا لا ينخرم الإجماع لأجله وقل ما يصدر مثل هذا عن عاقل؛ لأن من حق العاقل أن يفوض الأمر فيما لا يعلمه إلى من يعلمه.

وثانيهما: أن يكون خلافهم معتبراً، وهذا إنما يكون فيما لكلامهم فيه مدخل من الأمور المتعلقة بالسياسة وأحكام الحرب، فإنه لا يمتنع لبعضهم تقدم في الرأي وخبرة بالأمور فيعتبر خلافه في تلك الواقعة، ويكون حاله كالعالم بالإضافة إلى مسألة شرعية فإنه عالم بهذه

---

(١) اعلم أنه قد اختلف في أن الخلاف في اعتبار العوام في الإجماع لفظي أم معنوي، فذهب البعض إلى أن الخلاف لفظي، فحاصل خلاف القائل باعتبار دخول العوام في الإجماع إنما هو في صحة إطلاق إجماع الأمة على ما اجمع عليه المجتهدون وهم بعض الامة واعتبار العوام تبعاً لهم، وإن كان لا يقدح في حجيته، وهذا خلاف لفظي في الحقيقة، وقيل: الخلاف معنوي فالمخالف لا يرى حجية إجماع المجتهدين ما لم يتبعهم العوام، وهذا واضح من خلال تقسيم البعض المسائل إلى ما أجمع عليه الخاصة والعامة كعدد الصلوات الخمس، وإلي ما يحتاج إلى النظر والاجتهاد فلا سبيل إلى اعتبار العامة فيه كما أشار إليه المصنف هنا، والظاهر والله اعلم أن المسألة فرضت ولا وقوع لها كما أشار إلى ذلك الغزالي، فإن العوام يفوضون أمر ما لا يعلمونه إلى أهل العلم والدراية ولا يتصور منهم خلاف ذلك، كما أن اعتبارهم يزيد من استحالة وقوع الاجماع فتأمل. انظر :المستصفى (ص١٤٣)، البحر المحيط للزركشي (٥١٢/٣)، الإبهاج للسبكي (٣٨٤/٢)، التقرير والتحبير (١٠٧/٣).

(٢) **لا يحتفل**: أي لا يبالي به، يقال: ما أحتفل به أي ما أبالي به. انظر: لسان العرب لابن منظور (١٥٩/١١).

الحادثة وأصلها وفرعها وما تؤول إليه، فلهذا لا ينعقد إجماعاً من دونه، ويكون خلافه معتبراً لا محالة[1].

واحتج المخالف بأن الأدلة التي دلت على وجوب المتابعة إما بلفظ الأمة ولا شك في كونه من جملة الأمة ومعتزياً إلى المسألة، وإما بلفظ المؤمنين وهو لا محالة من جملة المؤمنين فإنه مصدّق بالله ورسوله واليوم الآخر، وملتزم لأحكام الدين، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، وجب اعتباره كسائر الأشخاص المعتبرين في الإجماع من الأمة.

وجوابه: أنا لا ننكر اندراجه تحت الآية والخبر، ولكنا أخرجناه بدلالة منفصلة، وهو ما انعقد عليه الإجماع ودل عليه العقل فهذان وجهان:

أما أولاً: فلأنا قد قررنا أن الإجماع منعقد من الصدر الأول على أنه لا عبرة بأقوال العوام، وأنه غير معتد بهم.

وأما ثانياً: فلأنه لا دربة للعوام بتقرير الأدلة الشرعية، واستنباط الأحكام منها، وإذا كان الأمر كما قلناه، فلا وجه لعدهم من المعتبرين في الإجماع أصلاً.

المسألة الثانية: في حكم من لم يبلغ الاجتهاد الكامل من العلماء، كالمتكلم والمفسر والمحدث هل يكون معتبراً في أهل الإجماع أم لا[2]؟

اعلم أنا قد ذكرنا أن العوام غير معدودين في الإجماع لقصور أفهامهم عن إدراك الأحكام الشرعية، فكثير من العلماء قد أحرز فناً ولم يحرز فناً آخر، فهو عامي بالإضافة إلى ما فات عنه من العلوم، كالمتكلم الذي ليس بفقيه، والفقيه الذي ليس بمتكلم، فاختلف العلماء في كونهم معتبرين في الإجماع على مذاهب ثلاثة:

---

(١) قال الإمام المنصور بالله – عليه السلام– :" وعندنا أن الاعتبار بجميع المؤمنين من غير تخصيص؛ لأن دلالة الإجماع لم تخص أحداً دون أحد بل عمت الجميع من المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بغير دلالة، فأما إن كانت المسألة من مسائل الاجتهاد التي لا سبيل للعوام إلى معرفتها، فإنه يعتبر فيها إجماع العلماء دون العوام، لأن تعذر علم المسألة عليهم في تلك الحال يجري مجرى عدمهم، فكأنهم لم يكونوا إذ لا فائدة لكونهم، فلا يجب الاعتبار بهم لهذه العلة) أ.هـ بلفظه.

وللإمام أبي طالب – عليه السلام– تفصيل خلاصته: أنه يجب اعتبار العوام فيما عرفوه جملة، ويجب اعتبارهم فيما عرفوه تفصيلاً.
انظر: صفوة الاختيار (ص٢٤٧)، هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥٦٠/١).

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٤٦) ، منهاج الوصول لاين المرتضى (ص٦٠٣)، المحصول للرازي (٢٨٢/٤)، الإحكام للآمدي (٢٨٦/١)، البحر المحيط للزركشي (٥١٣/٣)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٠٧/٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (ج٤/ص١٥٥٦).

أولها: لا يعتد إلا بقول من كان محرزاً لعلوم الاجتهاد كلها سابقاً فيها مبرزاً، فأما من عداه فمن أحرز علماً واحداً منها وفاتته علوم فإن هذا غير معتبر به، ولا معدود في أهل الإجماع، وحجتهم على هذا هو أن المعتمد فيما يرد من هذه الأمور ويقبل هو ما درج عليه الأولون من الصحابة والتابعين، فإنهم العمدة وبهم الأسوة، ومعلوم أنهم ما كانوا يعتبرون في الإجماع إلا بمن بلغ هذه الرتبة في الاجتهاد، وكان كاملاً في علومه.

وثانيها: أنه لا يعتبر في الإجماع إلا بمن كان من الفقهاء دون سائر العلماء، وهذا قد ذهب إليه أقوام، وحجتهم على هذا هو أن الإجماع إنما يعتمد في أحكام التحليل والتحريم، وهذا إنما يليق بالفروع، فلهذا كان المعتبر بإجماع أهل الفروع دون غيرهم من سائر العلماء.

وثالثها: مذهب أقوام وهو أن الاعتبار بالكل من أهل هذه العلوم، وحجتهم على ما قالوه هو أن كل واحد من أهل هذه العلوم وإن كان ناقصاً من مرتبة الاجتهاد الكامل لكنه في نفسه مختص بالتمييز والذكاء وجودة الذهن والفطانة، وليس كالعوام في كل أحواله، فإن المتكلم والنحوي والأصولي وإن لم يكونوا قد أحرزوا علوماً مشروطة في الاجتهاد، فإن أحوالهم متميزة عن من لم يكن له في هذه العلوم ورد ولا صدر كالعوام فلهذا وجب أن يكونوا معتبرين في الإجماع ولا ينعقد من دونهم، هذا ملخص المذاهب في هذه المسألة وأدلتها.

والحق عندنا فيها تفصيل نشير إليه فنقول: العلماء بالإضافة إلى من يعتبر إجماعه في المسائل الشرعية وغيرها، وإلى من لا يعتبر يكونون في ذلك على ثلاثة أوجه:

أولها: أن يكون كل واحد منهم جامعاً لعلوم الاجتهاد كلها، فهذا لا شك في كونه معتبراً في كل مسألة يدعي فيها الإجماع؛ لأنه أهل لأن يكون له قول؛ لاحتوائه على جميع العلوم التي مبنى تلك المسألة عليها، فهذا لا شك في كونه معتبراً.

وثانيها: أن يكون مختصاً بفن واحد من العلوم الإسلامية نحو: علم الكلام، وعلم النحو وليس له فهم في غيره، فهذا لا شك في كونه معتبراً في ذلك العلم، ولا تعد المسألة إجماعية

من دونه، وهذا نحو: أن تكون المسألة إعرابية فإنها لا تعد إجماعية مع خلاف سيبويه[1] والخليل، وكيف تكون إجماعية من دونهما وهما رأس هذه الصناعة وعمدة قواعدها.

وثالثها: أن يكون مختصاً بفن واحد من هذه الفنون، ويفرض الكلام واقعاً في مسالة في غير ذلك الفن، وهذا نحو: أن يكون عالماً بعلم الإعراب والمسألة كلامية، أو يكون عالماً بعلم الكلام والمسألة إعرابية، فهل يعتد بخلافه في غير فنه ؟ أو هل ينعقد الإجماع فيها من دونه؟.

هذا فيه تردد ونظر، فمحتمل أن يقال: ينعقد الإجماع من دونه؛ لأنه عامي بالإضافة إلى هذا العلم الذي فرضنا المسألة واقعة فيه، فكما أن العوام غير معتدين لجهلهم بالمسألة ودليلها، فهكذا بالإضافة إلى هذه المسألة، فلو خالف سيبويه على هذا في مسألة كلامية وأجمع جميع العلماء من أهل ذلك العلم لكانت إجماعية ولا يلتفت بخلافه، ويحتمل أن يقال: أنه وإن كان غير عالم بذلك العلم الذي فرضت فيه المسألة؛ لكنه مخالف للعوام فإن له كياسة[2]وفطانة، وتجربة بالعلوم، فلا تعد المسألة إجماعية مع خلافه فيها.

وهذا هو المختار لأمرين:

أما أولاً: فلأنه مندرج تحت حكم الآية والخبر، فهو من جملة الأمة ومن جملة المؤمنين فلابد من اعتباره.

وأما ثانياً: فلأنه وإن لم يكن له خوض في هذا العلم المعين فله خوض في غيره، فلهذا كان متميزاً عن العوام بما ذكرناه، ويوضح ما ذكرنا أن سيبويه وإن كان مختصاً بعلم الإعراب، فإنه يمكنه تمييز الأدلة الفقهية إما خبرين، أو قياسين، أو ظاهر آية وقياس فيعرف القوي من الضعيف لا محالة، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، فكيف يقال: أن المسألة في شيء من العلوم الإسلامية تعد إجماعية مع خلافه فيها هذا محال، وإلى قوة الاحتمال الأول ذهب الشيخ أبو حامد الغزالي[3]، وابن الخطيب الرازي[4].

---

(١) سيبويه: هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي ثم البصري، إمام النحاة بلغ مرتبة عالية في علم العربية حتى أصبح كتابه المشهور في النحو مرجعاً لمن بعده إلى يومنا هذا، توفي سنة ١٨٠هـ وعمره ٣٢عاماً. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٥٠/٨).

(٢) **كياسة**: يقال: رجل كَيس ورجال أكياس، وأصل الكلمة تدل على الجمع والضم، وأطلقت على من يجمع الرأي والعقل. انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (١٤٩/٥).

(١) في المستصفى (ص١٤٤).

(٢) في المحصول (٢٨٢/٤).

لا يقال: فالحكم في كونه داخلاً في الإجماع أو خارجاً عنه في حق من وصفنا حاله هل يكون مقطوعاً به، أو يعد من المسائل الاجتهادية؟.

لأنا نقول: الحق أنها من مسائل الاجتهاد؛ لأن الخلاف فيها واقع بين العلماء من غير تخطئة في ذلك ولا تأثيم، ولا إشارة إلى دليل قاطع، فلهذا عددناها في الأمور الاجتهادية.

المسألة الثالثة: **في شمول الإجماع لأهل كل عصر**:

زعم داود[1] وطبقته من أهل الظاهر، أنه لا عبرة في الإجماعات إلا بإجماع الصحابة دون من عداهم من الأمة[2].

وذهب سائر أهل العلم من أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة والأشعرية إلى أن الإجماع حجة في كل عصر[3].

وهذا هو المختار، والمعتمد في الدلالة على ذلك هو أن الأدلة التي دلت على أن الإجماع حجة كما ذكرنا في المسالك الثلاثة لم تفصل بين عصر وعصر؛ فيجب أن يكون الاعتبار بالإجماع من كل عصر، اللهم إلا أن يريد داود بما ذكره من قصر الإجماع على الصحابة هو أن الإجماع لا يمكن وجوده، ولا يعقل تصوره إلا في حق الصحابة، ومن عداهم إنما يكون إجماعهم على جهة التقدير كما شرحناه من قبل، فهذا مقبول لا محالة وقد مهدنا طريق القول فيه فلا وجه لتكريره، واحتجوا بشبه ثلاث:

الشبهة الأولى: قولهم الأدلة التي دلت على أن الإجماع حجة إنما تناولت الصحابة لا غير، فلا عبرة بإجماع غيرهم وهذا هو المقصود، وإنما قلنا: إنها لا تتناول إلا الصحابة فهذا ظاهر، كقوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾(النساء:١١٥)، فمن يوجد لا يسمى مؤمناً، وقوله:﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾(آل عمران:١١٠) وهذا خطاب للحاضرين، وقوله:(لا تجتمع أمتي على ضلالة)[4] وغير ذلك من الأدلة، فإن ظاهرها إنما هو في حق من ذكرناه من الصحابة، وإذا

---

(٣) **داود**: هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني البغدادي، إمام أهل الظاهر، ولد سنة ٢٠٠هـ، من أوعية العلم، له من المصنفات : كتاب إبطال القياس ، وكتاب الذب عن السنة والأخبار أربعة مجلدات وغيرها توفى سنة ٢٧٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٣/ ٩٧).

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم (٥٣٩/٤).

(٥) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (٢٤٦)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٤/٢)، الإحكام للآمدي (٢٨٩/١).

(١) سبق تخريجه (ص٩٣).

تقرر أنها مخصوصة بالصحابة وجب قصرها عليهم؛ لأن من عداهم لا دلالة على أن إجماعهم حجة والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأنه كان يلزم على مساق ما قالوه، أنه لو أسلم أحد بعد نزول الآية وبلغ مرتبة الاجتهاد لا يعتد به؛ لأن الآية والأخبار ما تناولته وهذا محال، وهم لا يقولون به.

وأما ثانياً: فلأنه كان يلزم على ما قالوه لو مات واحد من الصحابة، ألا ينعقد الإجماع من بعده فإن إجماع من بعده ليس إجماعاً من كل المؤمنين، ولا خلاص عن عهدة هذين الإلزامين[1] إلا بالقول أن إجماع أهل كل عصر حجة كما ذكرناه.

الشبهة الثانية: قالوا لو انعقد الإجماع بعد الصحابة في زمن التابعين وغيرهم، لكان انعقاده لا يخلو حاله: إما أن يكون لقياس أو لنص، ومحال أن يكون انعقاده للقياس؛ لأن القياس ليس مجمعاً على صحته، فلا يكون طريقاً يستند إليه الإجماع، ومحال أن يكون انعقاده للنص؛ لأن ذلك النص إنما وصل إليهم من جهة الصحابة، فكان إجماع الصحابة على ذلك الحكم؛ لأجل ذلك النص أحق وأولى لأنهم أعرف به، فلما لم يجمعوا عليه علمنا عدم ذلك النص، فإذا بطل استناد الإجماع إلى القياس والنص كما قررناه، استحال الإجماع بكل حال.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأنه لا يمتنع إجماعهم على النص، وهو أن يكون بلوغ ذلك النص من جهة الصحابة، لكنهم لم ينتهوا لأخذ ذلك الحكم من ذلك النص، ولم يفصحوا عنه، وأجمع عليه التابعون، إذ لا يلزم إحاطة الصحابة بجميع وجوه الأدلة، ويجوز غفلتهم عن بعضها.

وأما ثانياً: فأي مانع من أن يكون مستند الإجماع للمانعين هو القياس، وعلى هذا يجوز أن يستنبطوا معنى من المعاني ثم يجمعون عليه، فيكون مستنداً لإجماعهم.

قوله: القياس ليس مجمعاً على صحته، قلنا: هذا فاسد، فإنا سنقرر اتفاق الرأي منهم على صحة القياس والعمل به.

---

(٢) وهذا يؤول إلى القول بنفي الإجماع ، وذلك لأن الإجماع في حياته صلى الله عليه وآله وسلم غير معتبر، فلا سبيل إلى الإجماع إلاّ بعد وفاته، وقد توفي بعض الصحابة الذين شملهم الخطاب قبل وفاته، وعلى هذا لا ينعقد الإجماع؛ لأن الموجودين هم بعض المؤمنين هذا ما قصده المصنف من إلزامه فتأمل.

الشبهة الثالثة: قالوا: الإجماع لا ينعقد دليلاً إلا باتفاق الكل، والعلم باتفاق الكل موقوف على مشاهدة الكل بحيث لا يشذ منهم واحد، وهذا لا يتأتى إلا في جماعة محصورين كما في زمن الصحابة، فإنه يمكن حصرهم ومشاهدتهم، فأما في غير زمن الصحابة من التابعين وغيرهم من الأمة فإن ذلك متعذر، خاصةً مع كثرة العلماء من المسلمين، وانتشارهم في الأقطار، وتفرقهم في الأقاليم؛ فيستحيل معرفة إجماعهم في قضية واحدة.

والجواب: ليس يخلو امتناعهم من الاعتراف بإجماع من بعد الصحابة من التابعين وغيرهم، إما أن يكون لأنه غير حجة في نفسه، وإما أن يكون حجة لكنه لا يمكن وقوعه فإن كان الأول فهو فاسد؛ لأن الأدلة ما فصلت كما قررناه عليهم، وإن كان الثاني فقد حصل منه مقصودنا، وهو أن إجماعهم حجة خلا أن الإحاطة بأقوالهم ومعرفة مذاهبهم متعذر؛ لأجل تباعد أوطانهم وتفرقهم، فقد صار الخلاف مرتفعاً في المعنى؛ لأنهم قد أقروا بأن إجماع من بعد الصحابة حجة، وهذا هو الذي نريده من أول وهلة، فأما الإحاطة بأقوالهم، فإنه وإن تعذر على جهة التحقيق؛ فإنه غير متعذر على جهة التقدير.

فإنا قد ذكرنا فيما سلف أن المعتمد في وقوع الإجماع على جهة التحقيق، إنما هو في حق الصحابة، فأما غيرهم فإنه متعذر للموانع التي ذكرناها، وعند هذا يرتفع النزاع المعنوي فإن أرادوا هذا فهو مسلم، وإن أرادوا غيره فهو ممنوع، وقد مر تحقيق ذلك فلا نعيده.

المسألة الرابعة: في وجوب اعتبار كل المجتهدين في الإجماع من أهل العصر الواحد.

اعلم أن هذه المسألة لها صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن أكثر أهل العصر لا ينعقد الإجماع بهم[1]، وهذا هو الذي ذهب إليه[1] أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة، ومحققو الأشعرية وهذا هو المختار، وحُكي عن

---

(١) المسألة فيها مذاهب نشير إليها باختصار:

الأول: لا ينعقد بخلاف الواحد والاثنين، وهو مذهب الجمهور.

الثاني: ينعقد إجماع مع المخالفة، ويجب على المخالف الرجوع إليه، رواية عن أحمد وإليه ذهب أبو بكر الرازي وابن جرير، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، وابن خويز منداد من المالكية، و مال إليه الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان.

الثالث: إن خالف أكثر من اثنين اعتبر وإلا فلا.

الرابع: إن كان الأقل قد بلغ حد التواتر لم ينعقد، وإلا انعقد.

الخامس: إن سوغت الجماعة مذهب المخالف يعتد به وإلا فلا، وهذا قول أبو عبدالله الجرجاني. وهنالك مذاهب أخرى. انظر: هداية العقول للعلامة الحسين بن القاسم (٥٥٨/١)، رفع الحاجب لتاج الدين السبكي (١٨٣/٢).

ابن جرير[٢]، وروى الشيخ أبو الحسين عن بعض[٣]المعتزلة أن الإجماع ينعقد وإن خالف الواحد والاثنان.

والمعتمد في الدلالة على صحة ما ذهب إليه الأكثر أمران:

أحدهما: أن الأدلة التي دلت على كون الإجماع حجة بلفظ الأمة، وبلفظ المؤمنين، ولا شك في كونهما دالين على العموم والاستغراق، ومع خروج الواحد والاثنين لا يعقل الاستغراق والشمول؛ فلهذا لم يكن إجماعاً من دون من ذكرناه.

وثانيهما: هو أن في الصحابة من تفرد بأقاويل خارجة عما يقوله الأكثر منهم، وهذا كانفراد ابن عباس بأقوال في الفرائض في العول[٤] وغيره[٥]، ونحو: انفراد ابن مسعود بمذاهب لم يوافق عليها[٦]، ومعلوم أن هذه المسائل لم تعد إجماعاً مع انفراد من ينفرد من الصحابة، فلو كان الأمر كما زعموه لوجب أن تكون إجماعية، وألا يُحتفل بأقوال من ذكرناه، فلما كان الأمر على خلاف ذلك دل على بطلان ما قالوه.

واحتج المخالف بشبه ثلاث نذكرها:

الشبهة الأولى: قولهم العمدة في الإجماع هو قوله تعالى:﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء:١١٥) وقوله عليه السلام: « لن تجتمع أمتي على ضلالة »[٧] وغيره مما يكون على جهة العموم، ولا شك في تناول هذه الأدلة للجميع من الأمة، وإن خرج واحد واثنان وإذا كان الأمر كما قلناه كان الإجماع حجة مع خروج الواحد والاثنين.

---

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٤٨)، الإبهاج للسبكي (٣٨٧/٢)، جوهرة الأصول للرصاص(٣٧٠).

(٣) **ابن جرير**: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، صاحب التفسير الكبير ، والتاريخ المشهور، له مصنفات عديدة، ولد سنة ٢٢٤هـ وتوفى ببغداد سنة ٣١٠هـ. انظر: وفيات الأعيان لأبن خلكان (١٩١/٤).

(٤) أبو الحسين الخياط. انظر: المعتمد (٢٩/٢).

(١) روى عنه المخالفة في العول البيهقي في السنن الكبرى (٢٥٣/٦)، وقصده انفراد ابن عباس في مسألة العول بالنسبة إلى الصحابة، وإلاّ فقد تابعه ابن الحنفية وعطاء وداود الظاهري وأتباعه. انظر: التلخيص لابن حجر(٩٠/٣).

(٢) كالقول بتحليل المتعة فقد روى البخاري (١٩٦٧/٥) عن ابن عباس القول بترخيصها، وروي عنه التراجع عن فتواه. راجع: تلخيص الحبير لابن حجر (١٥٨/٣).

وكذا القول بأنه لا ربا إلاّ في النسيئة. انظر: الإحكام للآمدي (٢٥٩/١).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (ج٤/ص١٥٧٢).

(٤) سبق تخريجه (ص٩٣) .

والجواب: أن ما ذكروه إن سلمناه فإنما يكون على جهة المجاز لا غير، فأما الحقيقة فهو لا يخرج واحد مما دل عليه لفظ العموم، فإن خرج واحد واثنان كان تناول اللفظ على جهة المجاز، ولا شك أن حمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على المجاز، فإن حمل على المجاز فلابد فيه من دلالة ولا دلالة على ما قالوه؛ فبطل التعويل عليه.

الشبهة الثانية: قوله عليه السلام: « عليكم بالسواد الأعظم »[1]ولا شك أن الأمة كلهم ما خلا الواحد والاثنين فهم موصوفون بالسواد الأعظم، فيجب ألا يعتبر بخلاف من ذكرناه في الإجماع.

والجواب من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ظاهره حجة لنا، فإن السواد الأعظم هم كل الأمة بحيث لا يخرج واحد ولا اثنان.

وأما ثانياً: فلأنه لو كان الأمر كما زعموه من إطلاقه على الأمة، وإن خرج واحد واثنان؛ لنجوز إطلاقه وإن خرج المائة والألف؛ لأن من بقي هو سواد أعظم بالإضافة إلى من خرج، وهم لا يقولون بذلك.

وأما ثالثاً: فهب أنا سلمنا ما قالوه، لكن هذا الخبر من أخبار الآحاد فلا يمكن أن يقرر به أصلاً مقطوعاً به فبطل ما توهموه.

الشبة الثالثة: قولهم: أهل العصر إلا الواحد والاثنين لو أخبروا الخبر لوقع العلم بهم لا محالة، فهكذا يكون إجماعهم حجة، وإن تخلف الواحد والاثنان عنهم.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأن هذا حمل لأحد شيئين على الآخر من غير أمر جامع فيكون فاسداً.

وأما ثانياً: فيلزم على ما قالوه أن يكون قول أهل كل مدينة وكل قرية حجة؛ لأنهم لو أخبرونا بخبر لعلمناه بأقوالهم، وهم لا يقولون به فبطل ما قالوه.

الصورة الثانية: إجماع العترة وإن كانوا بعض الأمة فهو حجة، وقد مهدنا طريقه وأقمنا الدلالة على كونه حجة فلا وجه لتكريره.

---

(٥) سبق تخريجه (ص٩٣).

وزعم ابن الخطيب الرازي أن علياً – عليه السلام– خالف كثيراً من الصحابة في جملة من المسائل، ولم يُؤثر عنه أنه قال لأحد منهم إن قولي حجة فلا تجوز مخالفتي، فهذا ملخص كلامه[1] فيما أورده طعناً على أن إجماع العترة ليس حجة، وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن المراد بما ذكرناه من الإجماع هو اتفاق كافتهم أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين كما قررناه من قبل، وأمير المؤمنين هو واحد منهم، فلهذا كان قولاً لبعضهم وقول بعضهم لا يكون حجة، وإنما الحجة في قول كل جماعتهم.

وأما ثانياً: فلأن الحال لا يخلو: إما أن يكون في الصدر الأول، أو فيمن بعدهم فإن كان الكلام في الصدر الأول، فإن إجماع أهل البيت لم يكن مستقراً في ذلك اليوم؛ لأن بعضهم كان صغيراً كالحسن والحسين لم يبلغا الحلم، فضلاً عن أن يقال: إنه من أهل الاجتهاد أو أن يكون له قول في الواقعة، فلهذا لم يكن إجماعهم منعقداً، فضلاً عن أن يقال: إن مخالفتهم لا تجوز، وإن كان الكلام فيمن بعدهم، فنحن لا نسلم بتسويغ مخالفتهم؛ لأن إجماعهم قاطع فلا يجوز مخالفته.

الصورة الثالثة: زعم بعض الأصوليين[2] أن إجماع الشيخين حجة، محتجاً بقوله عليه السلام: « اقتدوا باللذين من بعدي أبو بكر وعمر »[3]ولا قائل بوجوب الاقتداء بهما حال اختلافهما، فوجب حمل ذلك على الاقتداء بهما في حال الاتفاق.

والذي ذهب إليه جماهير العلماء من أئمة الزيدية والمعتزلة، والأشعرية أن قولهما ليس حجة سواء اتفقا أو اختلفا، وأنهما كسائر الصحابة في جواز المخالفة في الأحكام الاجتهادية[4]، نعم أما أمير المؤمنين فلأصحابنا في قوله كلام هل يكون حجة معمولاً به، أو يكون راجحاً على قول غيره؟ وفيه تفصيل سنقرره من بعد بمشيئة الله تعالى.

فأما الخبر فهو أحادي لا يمكن أن يقرر به أصل قاطع، ثم هو معارض أيضاً بما ذكر من قوله:« اقتدوا باللذين من بعدي »[5] « أصحابي فإنهم كالنجوم »[1] فبطل التعويل عليه.

---

(١) في المحصول (٤/٢٤٠).

(١) انظر :هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥٤١/١) .

(٢) أخرجه الترمذي (٦٠٩/٥)، والحاكم (٨٠/٣) وصححه عن حذيفة، ووهاه ابن حزم . والحديث في سنده عبد الملك بن عمير و قد اختلف فيه. راجع: حاشية هداية العقول (٥٤١/١) وخلاصة البدر المنير لابن الملقن (٤٣١/٢).

(٣) انظر: الكاشف لابن لقمان (ص١٤١)، المحصول للرازي (٢٤٨/٤)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير(ص٢٥٧).

(٤) الحديث في بعض رواياته هكذا كما عند البيهقي في الكبرى (١٥٣/٨) عن حذيفة وفيه: يعني أبي بكر وعمر.

المسألة الخامسة: في وجوب اعتبار جميع أهل الأمصار في الإجماع.

ذهب أئمة الزيدية والمعتزلة والأشعرية إلى أن الاعتبار في الإجماع بجميع أهل الأمصار والأقاليم كلها[٢].

وحُكي عن مالك[٣] أن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة[٤]، وزعم غيره، أن إجماع أهل الأمصار الأربعة المدينة ومكة والبصرة والكوفة، حجة دون غيرهم[٥].

والمعتمد في الدلالة على صحة القول الأول، وجوه ثلاثة:

أولها: أن الذي دل على كون الإجماع حجة تارة بلفظ المؤمنين كآية المشاقة، وتارة بلفظ الأمة، وهاتان اللفظتان عامتان غير مخصوصتين ببلدة دون بلدة، فلهذا وجب اعتبار الكل من سائر أهل البلدان.

وثانيها: هو أن الأماكن لا تكون مؤثرة في كون الأقوال حجة، وإنما المؤثر هو دلالة الشرع.

وثالثها: هو أنه يلزم على ما قاله محال، وهو أن يكون من سكن المدينة كان قوله حجة ومن خرج عنها لم يكن قوله حجةً، وهو فاسد فإن من كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان، كالرسول عليه السلام فبطل ما قاله مالك، وهذه الأوجه كما تكون دالة على بطلان كلامه، فهي أيضاً دالة على بطلان من اعتبر أهل الأمصار الأربعة في الإجماع أيضاً من غير فرق، واحتج المخالف بقوله عليه السلام: « إن المدينة لتنفي خبث أهلها كما ينفي الكير خبث الحديد »[٦] ولاشك في كون الخطأ خبثاً؛ فلأجل هذا قضينا بنفيه عنهم، وهذا الخبر مردود لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن هذا الخبر من الآحاد، فلا يجوز التمسك به في مسألة علمية.

---

(٥) الحديث روي بأسانيد كلها ضعيفة، منها عن ابن عباس عند البيهقي في المدخل للسنن (١/١٦٢) وغيره بلفظ: (أصحابي بمنزلة النجوم). انظر: خلاصة البدر المنير لابن الملقن (٢/٤٣١).

(٦) انظر:هداية العقول (١/٥٣٧)، المعتمد لأبي الحسين (٢/٣٤)، المستصفى للغزالي (ص١٤٨).

(١) **مالك**: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي المدني، إمام دار الهجرة، وصاحب المذهب المالكي، وله من المصنفات كتاب الموطأ المشهور توفي في المدينه سنة ١٧٩هـ، وقيل سنة ١٧٨هـ . انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٤/١٣٥).

(٢) انظر: نفائس الأصول للقرافي (١/٥٣٧).

(٣) انظر: المستصفى للغزالي (ص١٤٧)، الإبهاج للسبكي (٢/٣٦٥)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير(ص٢٥٧)۰

(٤) أخرجه البخاري (٢/٦٦٢)، ومسلم (٢/١٠٠٦) عن أبي هريرة.

وأما ثانياً: فلأن ظاهره مرفوع لا يمكن القضاء به، لأنه يفيد أن من خرج عنها فإنه يخبث، وهذا فاسد فإنه قد خرج منها الطيبون كأمير المؤمنين وعبد الله بن مسعود وغيرهما من جلة الصحابة وأكابرهم إلى ثلاثمائة ونيف فإنهم انتقلوا إلى العراق.

وأما ثالثاً: فلأن المراد بالخبر الحث على المقام فيها، لما يحصل في ذلك من تكفير الخطايا وتعظيم الأجر بمجاورة رسول الله، وجوار مسجده وزيارته في كل حين (كما ورد في حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله « إن الإسلام ليأرز[(١)] إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها»[(٢)]، والمراد بقوله: « يأرز» بتقديم الراء على الزاي من قولهم أرز الرجل يأرز إذا تجمع وانقبض فالحديثان متطابقان على ما ذكرناه من المعنى)[(٣)]، فأين هذا عن وجوب العصمة فيما يقولونه من الأحكام الشرعية، والفتاوى الفقهية ؟!. هذا كله كلام في فساد قول مالك إذا أراد أن إجماع أهل المدينة حجة يجب إتباعه، وقد أنكر الأبهري[(٤)] من أصحابه أن يكون هذا قولاً له، وتأوله على أن المراد به هو ترجيح أقوالهم وروايتهم على رواية غيرهم من أهل سائر الأمصار[(٥)]، وهذا جيد فإن المدينة هي مهبط الوحي ومستقر الأحكام، وأكثر الشرع كان وارداً فيها فلا يمتنع ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، ولهذا فإن أبا يوسف[(٦)]رجع إلى قول مالك في مقدار الصاع[(٧)] وكون الأذان مشروعاً قبل صلاة الفجر في أذان الفجر[(٨)] ، فإن أراد هذا فهو مسلّم، وإن أراد غيره فهو ممنوع.

---

(١) **يأرز**: أي ينضم وينقبض، يقال: فلان يأرز أي ينقبض. انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٥٧٥/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٦٦٣/٢)، ومسلم (١٣١/١) عن أبي هريرة.

(٣) أضافه في الحاشية.

(٤) **الأبهري** : أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح الأبهري التميمي المالكي، أحد كبار فقهاء المالكية، له من المصنفات: شرح مختصر ابن عبد الحكم، وكتاب فضل المدينة وغيرها توفي سنة ٣٧٥هـ . انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٦٩)، والفهرست لابن النديم (ص٢٨٣).

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم (٥٣٨/٤)، وترتيب المدارك للقاضي عياض (٢٥/١).

(٦) **أبو يوسف** :القاضي يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، فقيه العراقين، وصاحب أبي حنيفة، ولد سنة ١١٣هـ ، وتوفي سنة ١٨٢هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٣٧٨/٦).

(٧) أشار إلى مسألة الخلاف في مقدار الصاع فذهب الجمهور إلى أنه خمسة أرطال وثلث بالرطل البغدادي، وذهب أبو حنيفة وصاحبيه إلى أنه ثمانية أرطال، إلا أن أبا يوسف رجع إلى قول الجمهور لما ناظره مالك فأراه الصيعان التي توارثها أهل المدينة عن أسلافهم إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. انظر: طرح التثريب شرح التقريب للعراقي (٥١/٤)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (٣٠٩/١).

(٨) أشار إلى الخلاف في مسألة جواز الأذان للصبح قبل دخول وقتها وبه قال الجمهور، وذهب زيد بن علي والهادي والناصر والقاسم وأبي حنيفة وصاحبيه إلى المنع، إلا أن أبا يوسف رجع إلى قول الجمهور. انظر: طرح التثريب (١٨٠/٢)، نيل الأوطار للشوكاني (٣٢/٢).

وزعم ابن الخطيب الرازي أن كلام مالك ليس بمستبعد، كما اعتقد بعده جماهير العلماء[1].

وهذا فاسد لأمور ثلاثة:

أما أولاً: فلأنه لا يعد أعظم من اعتقاد كون إجماع أهل المدينة قاطعاً يحكم به على الكتاب والسنة من غير دلالة قاطعة، أو لدلالة محتملة.

وأما ثانياً: فلأنا على عُلاَلَة[2] في تمشية دلالة آية المشاقة على كون إجماع الأمة حجة فضلاً عن الالتفات إلى خبر محتمل غير مقطوع بأصله.

وأما ثالثاً: فلأن تطرق الوهم إلى قول مالك على انفراده، أقرب من تطرق الوهم إلى جماهير العلماء من الأئمة وفضلاء الأمة، فكيف يمكن استبعاد أقوالهم وتقريب قوله، فمثل هذا يعد في خبال العقل وهوسه، والعجب منه حيث حكم بضعف إجماع العترة[3] ورده مع ما أوردنا فيه من المسالك النيرة، والأدلة الباهرة التي يعترف بدلالتها كل منصف ويستقوي ما قاله مالك، مع ما أوردنا في الخبر الذي تقدم الذي جعله مالك عمدة له من الاحتمالات، التي يضعف لمكانها دلالته من ضعف نقله وبعد دلالته.

فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا ضعف ما قاله مالك، وأن ابن الخطيب لم يصنع شيئاً في استقوا كلامه ورد كلام الفضلاء.

فأما من زعم أن إجماع المصرين حجة إما مكة والمدينة، وإما الكوفة والبصرة فهو تحكم لا مستند له، ويفسد ما قالوه كما فسد قول مالك والله أعلم بالصواب.

المسألة السادسة: في حكم مخالف الحق من أهل القبلة هل يعتبر في المجمعين أم لا؟

اختلف الناس في ذلك على أقوال ثلاثة:

أولها: أن مخالف الحق من أهل القبلة يجب اعتباره في الإجماع، ولا ينعقد من دونه، ولا يكفر بمخالفته ولا يفسق، وإن كان مخالفاً للقواطع من الأدلة مبتدعاً بمخالفته، وهذا هو قول

---

(١) المحصول (٤/٢٣٥).

(٢) **عُلالة**: اسم لما يتعلل و يتلهى به الصبي ليسكت، يقال: وما هي إلا عُلالة أتعلل بها، وتطلق على بقية الشي فعلالة كل شي بقيته. انظر: أساس البلاغة للزمخشري (١/٤٣٤)، تاج العروس للزبيدي (٣٠/٤٥).

(٣) في المحصول (٤/٢٤٠).

(أبي هاشم[1]من المعتزلة ويحكى عن)[2] أبي إسحاق الإسفراييني[3] ،وابن الخطيب الرازي من الأشعرية[4]، وحجتهما على ذلك هو أن أهل القبلة لا شك في اختلافهم بعد نبيهم، لكن الإسلام يشملهم ويعمهم، فخطأهم بمخالفتهم لا يخرجهم عن الدين، فلهذا كانوا معدودين من أهل الإجماع بكل حال.

وثانيها: أن مخالف الحق من أهل القبلة إن كان فاسقاً بمخالفته، ففسقه لا يخرجه عن اسم المؤمنين فيجب اعتباره في الإجماع، وهذا نحو: فسق الخوارج والروافض فإنهم معدودون من أهل الإجماع، وهذا هو مذهب أبي حامد الغزالي فإنه قال: كفر من خالف الحق يخرجه من الإجماع كالمشبهة والمجسمة، وفسقه لا يخرجه كما قررناه[5].

وثالثها: أن كفر من خالف من أهل القبلة من جهة التأويل نحو المجسمة والمشبهة وفسق من خالف الحق من أهل القبلة من جهة التأويل يخرجهما لا محالة عن الإجماع، وهذا (محكي عن الشيخ أبي علي، وقاضي القضاة[6] من المعتزلة)[7]وهو مذهب بعض الزيدية[8]، وحجتهم على هذا هو أن الآية التي اقتضت كون الإجماع حجة إنما تناولت المؤمنين دون من فسق من جهة التأويل، وإذا كان الأمر كما قلناه وجب قصرها على من كانت متناولة له دون غيره.

واعلم أن الخوض في الإكفار طويل، والخطب فيه عظيم، واستقصاؤه يخرجنا عن المقصد الذي تصدينا له، لكنّا نذكر هاهنا مالا مندوحة لنا عن ذكره، وما عداه يليق بالكتب الكلامية، فإنا قد أودعناها ما يكفي ويشفي والحمد لله.

---

(١) **أبو هاشم**: هو عبد السلام بن الشيخ أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من رؤوس المعتزلة كأبيه، له مصنفات عديده خصوصاً في علم الكلام، والجبائي نسبة إلى قرية من قرى البصرة، توفى سنة ٣٢١هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (183/3)، طبقات المفسرين للسيوطي (ص١٠٣).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية .

(٣) **الإسفراييني**: هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الأصولي الشافعي، له من المصنفات: جامع الحلي في أصول الدين، والرد على الملحدين وغيرها، توفى سنة ٤١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٥٣/١٧).

(٤) انظر: جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٧٥)، هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥٦٣/١) المحصول للرازي (٢٥٧/٤).

(٥) المستصفى (ص١٤٥)، المنخول (ص٣١٠).

(٦) عبد الجبار.

(٧) أضافه المصنف في الحاشية.

(٨) انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦٣٤) ، هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥٦٣/١).

والمختار عندنا في هذه المسألة تفصيل نرمز إلى معاقده[١]، ونشير إلى زبده ومقاصده فنقول: المخالفون للحق في المسائل الدينية من أهل القبلة ممن نظر وتأول فأخطأ الحق في نظره وتأويله، منقسمون إلى أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يُخطئ في نظره فيقوم الدليل الشرعي على كفره، وهذا نحو: المشبهة على طبقاتهم واختلاف أقاويلهم.

وثانيها: أن يكون مخطئاً في نظره ويدل الدليل على فسقه، وهذا نحو: الخوارج وغيرهم من المقالات الفسقية، والاعتقادات التي توجب الفسق.

وثالثها: أن يكون مخطئاً في نظره ولا تدل دلالة على كفره ولا فسقه، فيجب الوقف في حاله وهذا نحو: اختلاف الأئمة وجماهير الفضلاء من الأمة في المسائل الإلهية من مسائل الذات كالقادرية والعالمية، ونحو: مسائل الحكمة كالقدرة على القبيح، وغير ذلك من مسائل الحكمة.

فالحق عندنا أن المخطئين في التأويل من الأمة على طبقاتهم داخلون في الإجماع، ولا يكون منعقداً من دون من ذكرناه من علماء الأمة وفضلائها، وأن خطأهم في تأويلهم لا يخرجهم عن كونهم معدودين من أهل الإجماع، ويدل على ما قلناه أمران:

أحدهما: أنهم داخلون في ضمن الآية والخبر الدالين على كون الإجماع حجة، فلا يجوز إخراجهم عنهما من غير دلالة، وكيف لا وكل واحد منهم يتمسك في نصرة قوله وإن كان خطأ، إما بآية وإما بخبر من جهة صاحب الشرع.

وثانيهما: أنهم مؤمنون بالله وملائكته، وكتبه ورسله واليوم الآخر، ومصدقون بما جاء به صاحب الشريعة من أحكام الآخرة، والوعد والوعيد، خلا أنهم تأولوا في بعض الأمور الدينية فأخطئوا في التأويل، فخطأهم لا يخرجهم عن الاعتبار، وأن يكونوا معدودين من علماء الأمة.

لا يقال: فما الخصال الكفرية التي تكفر من تلبس بها سواءً كان ذلك من جهة التصريح، أو كان من جهة التأويل.

---

(١) **معاقده**: المعاقد جمع معقد وهو مواضع العقد من النظام أو الحبل، وهذا اللفظ يدل على شدة الوثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها. انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٨٦/٤)، لسان العرب لابن منظور (٢٩٧/٣).

لأنا نقول: أما ذكر ذلك مفصلاً فلا سبيل إليه هاهنا؛ لانحرافه عن المقاصد الأصولية فلا يُمزج بالمباحث الكلامية لبعد أحدهما عن الآخر، ولكنا نشير هاهنا إلى أمور خمسة ولا نزيد عليها:

أولها: ما يكون متعلقاً بالاعتقاد من أعمال القلب، وهذا نحو: اعتقاد الإلهية لغير الله تعالى عن ذلك.

وثانيها: ما يكون متعلقاً بأعمال اللسان، وهذا نحو: سب الله ورسله، والإقرار بالإلهية لغير الله.

وثالثها: ما يكون متعلقاً بأعمال الجوارح، وهذا نحو: قتل الأنبياء، وتمزيق المصاحف وعبادة الأوثان والأصنام.

ورابعها: استحلال ما علم بالضرورة من دين صاحب الشريعة تحريمه، وهذا نحو: استحلال الخمر وأكل الميتة، وغير ذلك من المحرمات الضرورية.

وخامسها: الترك لما لا يكون مسلماً إلا به، وهذا نحو: ترك معرفة الله تعالى وتصديق أنبيائه، ومعرفة صحة ما جاء به الرسل صلوات الله عليهم.

فهذه جملة من الخصال الكفرية، التي يعلم من حال من تعاطاها الكفر لا محالة، ومن هذه حاله فإنه خارج عن الإجماع، وغير معتد به من جملة المسلمين ولا كائناً في حزبهم.

فأما كفار التأويل الذين أشرنا إليهم، فقد ذكرنا أن خطأهم فيما قالوه عن تأويل؛ فلا يخرجون به عن عدد الإجماع، وهؤلاء نحو: المشبهة والمجبرة ممن كان من أهل الصلاة وكان مأخذ تأويله من جهة الأدلة الشرعية والعقلية.

المسألة السابعة: في اشتراط عدد التواتر في الإجماع.

فنقول: أما من زعم أن مستند الإجماع في كونه حجة هو العقل كما حكينا عن الجويني، فيلزمه اعتبار عدد التواتر؛ لأن محصول كلامه هو أنه لا يجوز عليهم التواطؤ وهذا لابد فيه من مبلغهم عدداً عظيماً.

فأما من قال أن مستند الإجماع هو الشرع فهم فريقان:

فمنهم من اشترط بلوغهم حد التواتر؛ لأنهم ما لم يبلغوا حد التواتر فإنا لا نعلم إيمانهم فضلاً عن أن تكون أقوالهم حجة[1].

ومنهم من لم يشترط ذلك وهذا هو المختار، وعليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة والأشعرية[2].

والمعتمد في الدلالة على ما قلناه، هو أن الأدلة الشرعية التي ذكرناها من الآية والخبر دالة على عصمة الأمة من الخطأ، وسواءً كان عددها بالغاً حد التواتر أو لم يكن.

لا يقال: أنكم فرضتم هذه المسألة ولا وجود لها في الحقيقة، لأنه لا يمكن رجوع المسلمين إلى أقل من عدد التواتر، لأن ذلك يؤدي إلى انقطاع التكليف، فإن التكليف إنما يكون دائماً بالعلم بتواتر الأخبار بوجود محمد صلى الله عليه وآله، ووجود القرآن، وكونه علماً دالاً على ثبوته، وكل هذا مشروط بالتواتر، وهو لا يحصل إلا بتوفر عدده، وما ذكرتموه من نقصانهم عن عدد التواتر ينقض هذه القاعدة ويبطلها.

لأنا نقول: هذا فاسد فإن هذا إنما يكون لازماً لو كان العوام معتبرين في عدد أهل الإجماع؛ لأن نقصانهم عن عدد التواتر يؤدي إلى ما ذكره من المحال، فأما إذا قلنا أنهم غير معتبرين في أهل الإجماع كما مر بيانه، فإنما تدوم الأخبار بهذه الأمور بإخبار العوام عنها بالتواتر، ويستقيم التكليف، وتكون الحجة بها دائمة بأقوالهم، وينتهي أهل الحل والعقد من أهل الإجماع من فضلاء الأمة وأعيانها إلى أقل من عدد التواتر، وتكون الحجة في أقوالهم وإن بلغوا هذا العدد فهذا غير ممتنع.

لا يقال: فإذا كان العوام غير معتدين في الإجماع كما قلتم فلو انتهى أهل الحل والعقد إلى واحد فهل يكون قوله حجة قاطعة أم لا؟[3].

لأنا نقول: هذا فيه إبعاد النجعة[4] في التصوير، والحق أنا إذا انتهينا إلى مثل هذا التصوير

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (ص١٤٥).

(٢) انظر: الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (٢٥٧)، هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥٦٦/١).الإحكام للآمدي (٣١٠/١). الإبهاج للسبكي (٣٩٤/٢)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٢٣/٣).

(٣) والقول بعدم الاعتداد بالواحد هو قول الدواري من الزيدية، والسبكي ؛ لأن الاجتماع هو المنفي عنه الخطأ فلا يقطع بإنتفائه عن الواحد. انظر: هداية العقول (٥٦٧/١).

(١) **النجعة**: أصلها المذهب في طلب الكلأ في موضعه، ثم توسع فيها فصار يطلق على كل طالب حاجة منتجعاً وإبعاد النجعة: المبالغة

أن قوله يكون حجة قاطعة؛ لأن العوام إذا كانوا غير معتدين فلا وجه لحمل قوله « لن تجتمع أمتي على ضلالة »[1] وقوله تعالى:﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾(النساء:١١٥) إلاّ على ما ذكرناه من عصمة هذا الواحد، واعتقاد كون قوله حجة.

المسألة الثامنة: في حكم التابعي إذا أدرك عصر الصحابة هل ينعقد الإجماع من دونه أم لا؟

زعم قوم أن الإجماع ينعقد من دون اعتباره[2].

والذي عليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة والأشعرية أنه معدود من جملة الصحابة، إذا كان بالغاً درجة الاجتهاد، وأن الإجماع لا ينعقد من دونه[3].

وعمدتنا في ذلك أمران:

أحدهما: أن المقتضي لكون الإجماع حجة عام لكل أهل عصر، فيجب أن يكون مندرجاً تحته سواءً كانوا صحابة، أو تابعين، أو صحابة وتابعين، فإن الاعتبار هو بوجودهم في العصر الواحد.

وثانيهما: إن تأخر عصر التابعين عن عصر الصحابة لا يطرق خللاً في الإجماع وينزل ذلك منزلة تأخر أصاغر الصحابة عن أكابرهم، كابن عمر وابن عباس وزيد بن أرقم وغيرهم من أحداث الصحابة، فكما أن هؤلاء يجب اعتبارهم في الإجماع، فهكذا حال التابعين.

ويؤيد ما ذكرناه أن الصحابة قد رجعوا إلى أقوال التابعين، ولو كانت أقوالهم باطلة لما رجعوا إليها كما حكي عن ابن عمر أنه سئل عن مسألة فقال: اسألوا عنها سعيد بن جبير[4] فإنه أعلم بها[5].

وعن أنس بن مالك أنه سئل عن شيء فقال: اسألوا مولانا الحسن[1]فإنه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا [2].

في البعد في القول والرأي. انظر: جمهرة اللغة لابن دريد (٤٨٥/١).

(٢) سبق تخريجه (ص٩٣).

(٣) جماعة من الشافعية وابن علية ونفاة القياس وغيرهم. انظر: التبصرة للشيرازي (ص٣٨٤)، المسودة لآل تيمية (ص٢٩٨)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص١٤٨).

(٤) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٤٩)، أصول السرخسي (١١٤/٢)، البحر المحيط (٥٢٥/٣).

(١) **سعيد بن جبير**: هو ابن هشام أبو محمد، وقيل أبو عبد الله، الأسدي الوالبي مولاهم الكوفي، الإمام المقرئ المفسر من أكابر أصحاب ابن عباس، قتله الحجاج سنة ٩٤هـ، وقيل: سنة ٩٥هـ . انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٢١/٤).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٢٥٨/٦).

وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فأشار إلى مسروق[3]، ثم أتاه السائل بجوابه فتابعه عليه.

وغير ذلك من الروايات، وكيف يقال: بأن المسألة تصير إجماعية مع خلافه فيها وهو بالغ في الفضل مبلغ آحاد الصحابة، وفي هذا دلالة على اعتباره بكل حال.

واحتج المخالف بأمرين:

أحدهما: قوله عليه السلام: « لو أنفق غيرهم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مد أحدهم، ولا نصيفه »[4] فهذا يدل على تزكيتهم من كل وجه، فإذا خالفهم التابعي كان الحق معهم لا محالة، وهذا هو مقصودنا من بطلان قول التابعي في عصرهم.

وجوابه: أن هذا إنما يدل على فضلهم على غيرهم، فأما الإجماع فهو بمعزل عن ما ذكروه فأين أحدهما عن الآخر!.

وثانيهما: أن عائشة أنكرت على أبي سلمه بن عبد الرحمن[5] مجاراته للصحابة في مسألة نفقة المتوفى عنها زوجها وهي حامل، لما قال ابن عباس بوجوبها، وأنكرت عليه وقالت له: فروخ تصقع مع الديكة.

وجوابه: من أوجه:

أما أولاً: فربما كان الإجماع قد انعقد قبله فلهذا أنكرت.

وأما ثانياً: فربما ظنت أنه ليس من أهل الاجتهاد لصغر سنه كما هو الظاهر من كلامها.

وأما ثالثاً: فربما رأته أساء في أدب المناظرة على ابن عباس، فإذا كان قولها محتملاً لهذه الأوجه بطل ما قالوه، كيف ولو لم يكن محتملاً فإن كلامها ليس حجة.

---

(٣) **الحسن البصري**: هو الحسن بن يسار البصري الفقيه التابعي المشهور، كانت أمه مولاة لأم سلمة، له مع الحجاج مواقف مشهورة، توفى سنة ١١٠هـ. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (١٢/١٩٠).

(٤) أخرجه الحافظ المزي في تهذيب الكمال (٦/١٠٤)، والباجي في الجرح والتعديل (٢/٤٨٨).

(٥) **مسروق** : هو ابن الأجدع أبو عائشة الوادعي الهمداني الكوفي، ينتهي نسبه إلى حاشد بن جشم من همدان من كبار التابعين وأشهرهم، توفى سنة ٦٣هـ، وقيل: سنة ٩٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/٦٣) .

(٦) أخرجه البخاري (٣/١٣٤٣) عن أبي سعيد الخدري.

(٧) **أبو سلمة بن عبد الرحمن** : بن عوف الزهري المدني الحافظ ، اسمه كنيته وقيل اسمه عبد الله ، من كبار التابعين توفي سنة ٩٤هـ وقيل سنة ١٠٤هـ . انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/٦٣).

المسألة التاسعة: لا يعتبر في الإجماع اتفاق الأمة من وقت الرسول إلى يوم القيامة، ولا يعتبر فيه أيضاً من اشتهر بالفتوى دون من لم يشتهر فهاتان صورتان:

الصورة الأولى: زعم قوم أن الاعتبار بكون الإجماع حجة هو بجميع الأمة إلى يوم القيامة، والذي عليه المحققون من أئمة الزيدية، والمعتزلة والأشعرية أن الاعتبار بأهل كل عصر دون غيرهم، فمتى وقع الإجماع منهم ولو في لحظة واحدة كان إجماعاً لا يجوز مخالفته[1].

ويدل على ما قلنا هو أنه لو كان الأمر كما زعموه، لكان لا فائدة في الإجماع ولا ثمرة له، لأن الله تعالى لا يأمرنا بإتباع سبيل المؤمنين، إلا لفائدة وغرض، وبعد انقطاع التكليف لا فائدة فيه.

واحتجوا بأن لفظ المؤمنين في الآية، ولفظ الأمة في الخبر موضوعان للاستغراق، فإذا بطل أن يكون مقصوراً على الصحابة، وجب التعميم، وليس ذلك إلا والأمر كما قلناه إذ لا تخصيص لعصر دون عصر، فيجب اعتبار عموم الأعصار كلها إلى آخر التكليف وهو المراد.

وجوابه: هو أنه لما دل الشرع على وجوب عصمتهم فيما أجمعوا عليه، ولا شك في كونهم مجمعين على اعتبار إجماعهم في كل عصر وقع الإجماع فيه (فلما حصلت الإجماعات السابقة من جهة الصحابة والتابعين على أن إجماعهم حجة في كل أوان لم يكن ما ذكروه معتبراً)[2]؛ وفي ذلك بطلان ما قالوه.

الصورة الثانية: زعم أقوام أنه لا يعتبر في الإجماع إلا من اشتهر بالفتوى، واقتعد دست[3] العلماء، أما من الصحابة فنحو: أمير المؤمنين، وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وغيرهم من فضلاء الصحابة، وأما من التابعين: كالحسن البصري، وعمرو بن عبيد[4] والشعبي[5]، فأما من لم يشتهر بالفتوى أما من الصحابة فنحو: العباس بن عبد المطلب وطلحة والزبير،

---

(١) انظر: هداية العقول للعلامة الحسين بن القاسم (٥٦٠/١)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٣/٢).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية .

(١) **دَسْت**: كلمة فارسية معربة، أطلقت على عدة معان في العربية، منها صدر البيت أو صدر المجلس، واشتهر استعمالها في الديوان ومجلس الوزارة والرئاسة. انظر: تاج العروس للزبيدي (٥١٨/٤).

(٢) **عمرو بن عبيد**: بن باب أبو عثمان مولى بني عقيل، شيخ المعتزلة المتكلم المشهور العابد الزاهد، له كتاب في التفسير، وكتاب في الرد على القدرية وغيرها توفى سنة ١٤٤هـ، وقيل: ١٤٣هـ، وقيل: ١٤٨هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٤٦٠/٣).

(٣) **الشعبي** : أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار، وذي كبار من أقيال اليمن، كوفي تابعي جليل القدر وافر العلم ، والشعبي نسبة إلي بطن من همدان توفى سنة ١٠٤هـ، وقيل: ١٠٦هـ، وقيل: ١٠٧هـ . انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (١٢/٣).

وأما من التابعين: كواصل بن عطاء [1]، فإنه لا يعتد بقوله، وينعقد الإجماع من دونه، وهذا المذهب يحكى عن محمد بن جرير الطبري.

والذي عليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة والأشعرية، أن العبرة إنما تكون بإجماع الكل من الصحابة والتابعين في كل عصر، سواءً كان مشتهراً بالكتب والأصحاب أو لا[2]، ومعتمدنا في ذلك هو أن الآية والخبر لم يفصلا بين شخص وشخص، وإذا كان الأمر كما قلناه وجب اعتبار الكل، ويوضح ما ذكرناه أن الاعتبار إنما هو بأن يكون من أهل الاجتهاد، وأهل التمييز سواءً كان أفتى أو لم يفت، فإن الإجماع لا ينعقد من دونه، فإن وافق كان إجماعاً مقطوعاً به بكل حال.

المسألة العاشرة: في حكم قول كل واحد من الصحابة، وقول الخلفاء الأربعة، وقول أمير المؤمنين.

فهذه مباحث ثلاثة نذكر ما يتعلق بكل واحد منها، فأما ما يتعلق بقول الشيخين وحدهما على الخصوص فقد ذكرناه فيما مر فلا نعيده.

البحث الأول: في حكم قول كل واحد على انفراده:

إذا اختلف الصحابة في مسألة اجتهادية، واختص كل واحد منهم بقول فهل يكون قول كل واحد منهم حجة أم لا؟.

فذهب الشيخان أبو علي الجبائي، وأبو عبد الله البصري[3]إلى أن قول الصحابي حجة ويصح الأخذ به، والاعتماد عليه، ولو خولف في ذلك[4] وهذا هو المحكي عن الشافعي[5] في «الرسالة»[1]. ومحمد بن الحسن الشيباني[2] وهو مذهب جماعة من أصحاب الحديث[3].

---

(٤) **واصل بن عطاء** : أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري الغزال ، كان متكلماً بليغاً أديباً، اعتزل مع عمرو بن عبيد حلقة الحسن فسموا المعتزلة، له من المصنفات: معاني القرآن، والمنزلة بين المنزلتين، وكتاب التوبة وغيرها توفى سنة ١٣١هـ. انظر: السير للذهبي (٤٦٤/٥)، معجم الأدباء لياقوت الحموي (٥٦٧/٥).

(٥) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٥٠) ، البحر المحيط للزركشي (٥٢١/٣) .

(١) **أبو عبد الله** : الحسين بن علي بن إبراهيم البصري الحنفي المعتزلي، المعروف بالجعل ، كان من بحور العلم ، له من المصنفات كتاب الإيمان، وكتاب الإقرار وغيرها، توفى سنة ٣٦٩ هـ. انظر : سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢٤/١٦) ، الوافي بالوفيات للصفدي (١٢/١٣) .

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٦٦/٢) .

(٣) **الشافعي** : هو الإمام صاحب المذهب، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي القرشي المطلبي، أمه أزدية، ولد بغزة، وقيل باليمن سنة ١٥٠هـ، ونشأ بمكة وتردد بين العراق والحجاز، له من المؤلفات كتاب الأم ، وكتاب الرسالة ،استوطن مصر وبها توفى سنة ٢٠٤هـ. انظر : البداية والنهاية لابن كثير (٢٥٤/١٠).

والذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة، ومحققو الأشعرية كالجويني وأبي حامد الغزالي، وابن الخطيب الرازي أن قول الصحابي ليس حجة، وأنه لا يجب إتباعه متى خولف فيه[٤]، والمعتمد في الدلالة على بطلان كونه حجة، هو أنه لو كان حجة لكان عليه دلالة ولا دلالة تدل عليه، لأن الأدلة القاطعة لا تخلو: إما أن تكون من جهة الكتاب أو من جهة السنة المتواترة، أو من جهة الإجماع وكل واحد من هذه ليس فيه دلالة على ما زعموه فيجب القضاء ببطلانه؛ لأنا لو أثبتناه من غير دلالة لجاز نفيه من غير دلالة فيكون الشيء الواحد ثابتاً منتفياً، وهذا محال.

واحتج المخالف بقوله عليه السلام:« أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[٥] فظاهر هذا الخبر يقضي بأن قول كل واحد منهم حجة وهذا هو مطلوبنا.

وجوابه: من وجهين:

أما أولاً: فلأن هذا الخبر أحادي فلا يجوز التمسك به، لأن ما نحن فيه مسلكه القطع فلا يجوز إثباته بالآحاد.

وأما ثانياً: فلأن المراد به الأخذ بفتاويهم للعوام في الأحكام الشرعية، وهم متفقون في ذلك أعني الصحابة والتابعين، وتابعيهم إلى يومنا هذا في جواز أخذ العامي بأقوالهم، وإنما كلامنا في كون قول كل واحد منهم حجة، فأحدهما بمعزل عن الآخر.

ويؤيد ما ذكرناه أن قول كل واحد منهم إنما يكون حجة إذا أمنا من وقوع الخطأ منه وهذا لا يكون إلا بالعصمة وهم غير معصومين عن الخطأ، فكيف يحتج بشيء من أقوالهم مع تجويز الخطأ وكيف يمكن دعوى العصمة في حقهم هذا محال.

---

(٤) الرسالة للشافعي (ص٥٩٨) .

(٥) **محمد بن الحسن الشيباني** : أبو عبدالله محمد بن الحسن الشيباني مولاهم الكوفي، صاحب أبي حنيفة، وأحد الفقهاء المشهورين توفي سنة ١٨٩هـ . انظر: شذرات الذهب لابن العماد (١/ ٣٢٢).

(٦) انظر: كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٣/٣٢٣)، روضة الناظر لابن قدامة (ص١٦٥).

(٧) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٨١)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٣٦٦)، البرهان للجويني (٢/٨٩١)، المستصفى للغزالي (ص١٧٠)، المحصول للرازي (٦/١٧٤).

(١) أخرجه عبد بن حميد في مسنده (١/٢٥٠)، وابن حزم في الإحكام (٦/٢٤٤) من حديث ابن عمر. والحديث له طرق غير هذه كلها ضعيفة، والخلاصة أن الحديث ضعيف ضعفه البزار وابن حزم. راجع : تلخيص الحبر لابن حجر (٤/١٩٠)، خلاصة البدر المنير لابن الملقن (٢/٤٣١).

البحث الثاني: في أن إجماع هؤلاء الخلفاء الأربعة ليس حجة[1]:

حكى أبو بكر الرازي[2]: أن أبا حازم القاضي[3] كان يقول: إن إجماع الخلفاء الأربعة حجة، ولأجل هذا لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في(بطلان)[4] توريث ذوي الأرحام لما كان مخالفاً لأقوالهم، وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد إلى ذوي الأرحام وقبل فتواه المعتضد في ذلك، وأنفذ قضاه وكتب به إلى الآفاق.

والذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة، والأشعرية أن أقوالهم غير حجة يعتمد عليها[5]، فأما قول الشيخين على انفرادهما فقد أسلفنا الكلام، ورددنا على من قال إنه حجة فلا وجه لتكريره[6]، والذي يدل على ما قلناه هو أن كون أقوالهم حجة إنما يعرف بالأدلة الشرعية، لأن العقل لا مجال له في إثبات ذلك ولا نفيه، وأدلة الشرع إنما هي الكتاب والسنة والإجماع وشيء من هذه لا دلالة فيه على ذلك فلا يجوز إثباته بغير دلالة ويؤيد ما ذكرناه أن مجالس الاشتوار كانت تجمعهم، ويصدرون عنها متفرقين على الاختلاف لا ينكر بعضهم على بعض مخالفته لصاحبه، فكيف يقال: بأن أقوال الأربعة حجة، مع تسويغ المخالفة لهم، نعم: إذا انعقد الإجماع من هؤلاء الأربعة، وسكت الباقون من الصحابة، ولا وجه لسكوتهم إلا كونهم راضين بما قاله الأربعة، فحينئذ يكون ما قالوه يكون[7] حجة ليس لكونه قولاً للأربعة، وإنما لكونه مجمعاً عليه من جهة الكل كما قررناه، فأما ما عدا هذا فلا

---

(٢) انظر: الإبهاج للسبكي (٣٦٧/٢)، روضة الناظر لابن قدامة (ص١٤٥)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٣١/٣)، البحر المحيط للزركشي (٥٥٣/٣)، إجابة السائل لابن الأمير (ص١٥٠).

(٣) **أبو بكر الرازي** : أحمد بن علي الفقيه الحنفي الرازي يعرف عند الحنفية بالجصاص ، إليه انتهت رئاسة الحنفية في عصره له من المصنفات : أحكام القرآن، وشرح مختصر الطحاوي وغيرها، توفي سنة ٣٧٠هـ . انظر: طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء (٨٤/١).

(٤) **أبو حازم القاضي**: عبد الحميد بن عبد العزيز القاضي السكوني البصري ثم البغدادي، الفقيه الحنفي ، توفى سنة ٢٩٢هـ. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (١٨٩/٢٢).

(٥) أضافه المصنف في الحاشية .

(١) انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى (ص ٦٠٥)، الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص١٩٢)، البحر المحيط للزركشي (٥٣٥/٣).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٢٤٨/٤)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٣١/٣)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢٤٣/٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (ج٨/ص٣٧٩٨)، حاشية العطار (٣٩٧/٢).

(٣) هكذا في الأصل (يكون ما قالوه يكون حجة) والظاهر أن هنا زيادة يكون والله اعلم.

حجة فيه، واحتج المخالف بقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي عضوا عليها بالنواجذ»[1] فظاهر هذا الخبر الإلزام لما قالوه وهذا هو المراد بكونه حجة.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأن هذا ليس قاطعاً لكونه أحادياً فلا يثبت به أصل مقطوع به.

وأما ثانياً: فلأن المراد بما ذكره عليه السلام ما وقع عليه الإجماع من أقوال الخلفاء الأربعة، وهذا لا نزاع فيه كما قررناه، فأما إذا انفردوا عن الإجماع، فلا عبرة بأقوالهم ولا يكون حجة.

البحث الثالث: في حكم قول أمير المؤمنين هل يكون حجة أم لا؟.

فأما أئمة الإمامية كالرضى[٢]، وأخيه المرتضى[٣]، والسيد أبي عبد الله الحسين بن إسماعيل الجرجاني، ومن تابعهم من فقهاء الإمامية، فمتفقون على أن قوله عليه السلام حجة لا يجوز مخالفتها وحجتهم على ذلك أخبار أوردوها:

أولها: قوله عليه السلام « علي بن أبي طالب مع الحق والحق معه »[٤].

وثانيها: قوله « علي مني بمنزلة هارون من موسى »[٥].

وثالثها: قوله: « إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك »[٦].

---

(٤) أخرجه أحمد (١٢٦/٤)، وأبو داود (٢٠٠/٤)، والترمذي (٤٤/٥) وقال حسن صحيح، وابن ماجة (١٥/١) عن العرباض بن سارية السلمي. وصححه الحاكم وابن حبان . انظر: البدر المنير لابن الملقن (٥٨٢/٩).

(١) **الرضى** : أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى الموسوي ، من أولاد موسى الكاظم – عليه السلام – أديباً شاعراً بليغاً ،وهو جامع نهج البلاغ لأمير المؤمنين – عليه السلام- و له من المصنفات : كتاب معاني القرآن ومجازات القرآن وغيرها ، توفي سنة ٤٠٦هـ . انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٤١٤/٤) .

(٢) **المرتضى** : أبو طالب علي بن الحسين بن موسى أخو الرضى كان أديباً متكلماً له مؤلفات جمة على مذهب الشيعة ، اختلف في جامع نهج البلاغة قيل هو، وقيل: أخوه الرضى، توفي سنة ٤٣٦هـ. انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٢٥٦/٣)، الوافي بالوفيات (٢٣١/٢٠).

(٣) أورده الإمام الهادي كما في مجموع الرسائل (٦٧/١)، وأبو طالب في الأمالي (ص٩٣)، والبغدادي في تاريخ بغداد (٣٢٠/١٤) ، وابن هبة الله في تاريخ مدينة دمشق (٤٤٩/٤٢)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٢٣٦/٧) وقال: فيه سعد بن شعيب لم أعرفه وبقية رجاله رجال الصحيح .كلهم من حديث أم سلمة، والحديث له شواهد.

(٤) أخرجه المرشد بالله في الأمالي (١٧٧/١) عن جابر، والبخاري (١٣٥٩/٣) ، ومسلم (١٨٧٠/٤) عن سعد بن أبي وقاص .وحديث المنزلة مشهور.

(٥) أخرجه أبو داود (٣٠١/٣)، والنسائي في الكبرى (١١٦/٥) عن أمير المؤمنين عليه السلام . والحديث صححه الحاكم وله طرق. انظر: نصب الراية للزيلعي (٦٠/٤).

ورابعها: قوله: «إنه سيكون بعدي فتن فالزموا علي بن أبي طالب فإنه أول من يراني يوم القيامة »[1].

وخامسها: قوله: « علي يؤدي عني ولا يؤدي عني غيره »[2].

فقالوا: هذه الأخبار كلها تلقتها الأمة بالقبول، ولم يخالفوا في صحتها، وإنما تأولوها وفي هذا دلالة على كونها صحيحة، ووجه دلالتها على ما نريده هو أنها متفقة في تزكية قول أمير المؤمنين، وأنه لا يقول باطلاً، ولا يزيغ في قول، وهذا هو مرادنا بأن قوله حجة يجب إتباعها، هذا ملخص كلام الإمامية بعد حذف أكثر فضلاته، وتطويلاته.

وأما الزيدية فلهم في ذلك أقوال ثلاثة:

أولها: أن قوله حجة مثل قول الإمامية، وهذا هو قول القليل منهم[3].

وثانيها: أنه مرجح على غيره، وليس حجة في نفسه، وهذا يعتمده كثير منهم في كثير من المسائل.

وثالثها: الوقف في كونه حجة، والقطع على كونه مرجحاً على غيره من أقوال الصحابة فهذه مذاهب الزيدية، وأئمتهم في قول أمير المؤمنين كما ترى[4] .

والمختار عندنا تفصيل نشير إليه، وهو أن قول أمير المؤمنين لا يكون حجة إلا عند أمرين:

أحدهما: أن يقول قولاً ويجمع عليه أهل البيت.

وثانيهما: أن يحصل إجماع من أهل البيت على أن كل ما قاله فهو حجة.

فمتى حصل أحد هذين الأمرين كان قوله عمدة يعتمد عليه، فأما من غير هذين الوجهين، فإن قوله لا يكون حجة إذ لا دلالة على ذلك من جهة الشرع، ولهذا فإن جميع القاسمية[5] والسيدين المؤيد[1] وأبا طالب، خالفوه في جواز بيع أمهات الأولاد وذهبوا إلى منعه[2].

---

(٦) أخرجه أبو نعيم في معرفة الصحابة (٣٠٠٣/٦)، وابن عبد البر في الاستيعاب (١٧٤٤/٤)، وابن الأثير في أسد الغابة (٢٨٤/٦) عن أبي ليلى الغفاري.

(٧) لم أجد هذا اللفظ والحديث أخرجه أحمد (١٦٤/٤)، والترمذي (٦٣٦/٥) وقال حسن غريب، والنسائي في الكبرى (٤٥/٥)، وابن ماجة (٤٤/١) عن حبشي بن جنادة بلفظ: (علي مني وأنا منه، لا يؤدي عني إلاّ أنا أو علي).

(١) نسبه في الفصول إلى جمهور أئمة المذهب. انظر: الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص١٩٢) .

(٢) راجع: هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥٤٥/١).

(٣) **القاسمية** : هم أتباع الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، فيما حصله من مسائل فقهية، وكان معظمهم في بلاد الحجاز وبلاد الجيل والديلم. انظر: مطلع البدور ومجمع البحور لابن أبي الرجال (١٨٦/٤).

وخالفوه أيضاً في الجارية المشتراة إذا وطئها المشتري، ثم وجد بها عيباً فقالوا جميعاً يرجع المشتري بالأرش ولا يردها بكراً كانت أو ثيباً[٣]، وحُكي عن أمير المؤمنين أنها ترد مجاناً من غير شيء كما ذهب إليه الشافعي[٤]، وحُكي عن غيره أنها ترد مع العقر[٥] .

فحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا أن قول أمير المؤمنين ليس حجة إلا على الوجهين اللذين ذكرناهما، فأما ما عداهما فلا، ويؤيد ما ذكرناه أن كثيراً من المسائل الشرعية عرضت في عصر الصحابة، وقال فيها قولاً وخالفه غيره من الصحابة، ولم ينكر عليهم خلافهم، ولا اتهم مخالفيه كما وقع الخلاف بينه وبين عمر فيمن صلى بجماعة وهو جنب فقال: أرى أن عليك وعليهم الإعادة، وقال عمر: أرى أن علي الإعادة دونهم، وذهب إلى كل واحد من القولين ذاهبون من غير نكير، فهذا (حكم قوله في المسائل الاجتهادية، فأما إذا فرضنا مقالته فيما الحق فيه واحد فإنه يقال: إن الحق متعين في مقالته تلك؛ لما قد تقرر من أن الحق ملازم له يدور معه حيث دار كما رويناه من الحديث، ومثاله: أن يقول بأن الله تعالى غير مرئي، فإنه يكون كلامه حجة؛ لأن الحق في هذه واحد، وقد قال بها فيجب أن يتعين الحق معه لو قدرنا أنه ليس فيها دلالة قاطعة سوى قوله، فكان كافيا لما مهدناه وهذا كله إنما يصح تفريعاً على رأي المثبتين للعصمة وقد تم)[٦] ما أردنا ذكره في حكم أقوال الصحابة، وبتمامه يتم الكلام على الباب الثاني.

ونشرع الآن في شرح ما يتعلق بكيفية انعقاد الإجماع، حتى إذا أُنجز رتبنا عليه حكم الإجماع بعد انعقاده وهو الباب الرابع.

❋ ❋ ❋

---

(٤) **المؤيد** : المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون بن الحسين الهاروني ، أحد أعلام أئمة الزيدية، إمام مجتهد ولد بآمال طبرستان سنة ٣٣٣هـ ، وقام بالإمامة سنة ٣٨٠هـ ، له المصنفات الكثيرة منها : التبصرة في الأصول وشرح التجريد في الفقه وغيرها توفي سنة ٤١١هـ. انظر: مآثر الأبرار لابن فند (٧٤/٢).

(٥) انظر : التاج المذهب للعلامة أحمد بن قاسم العنسي (٣٧٩/٣).

(١) انظر : التاج المذهب للعلامة أحمد بن قاسم العنسي (٤٢٤/٢).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (ص١٥٤).

(٣) **العقر**: عقر المرأة ما يؤخذ من الواطئ ثمناً لبضعها، وعقر الأمة بمنزلة مهر المثل للحرة في النكاح الفاسد وأصله من العقر كأنه عقرها حين وطئها بكراً فافتضها فقيل لما يؤخذ بسبب العقر عقراً. انظر: لسان العرب لابن منظور (٥٩٥/٤).

(٤) أضافه المصنف في الحاشية.

الباب الثالث

في كيفية انعقاد الإجماع

اعلم أنا نريد بهذا الباب هو أن تكون فتاوى الأمة متفقة في مسألة واحدة، ولو في لحظة واحدة، فمتى كان الأمر كما قلناه، فإنه يكون معدوداً في الإجماع، ولا يجوز مخالفته سواءً كانت فتاويهم عن اجتهاد، أو عن نص، وسواءً انقرض العصر، أو لم ينقرض، وتمام المقصود من هذا الباب يتحصل بأن نذكر أن السكوت ليس كالنطق، وأن انقراض العصر ليس شرطاً في صحة الإجماع، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بهذا الباب، فلا جرم اشتمل على مسائل نفصلها بمشيئة الله تعالى.

المسألة الأولى: في حكم الإجماع إذا تم بالسكوت هل ينعقد أم لا[1]؟

فنقول: إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى، وكان الباقون حاضرين فلم ينكروا، ولكنهم سكتوا ففيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أن مثل هذا لا يعد حجة ولا يكون إجماعاً، وهذا هو قول الشافعي وابن الخطيب الرازي من الأشعرية[2].

وثانيها: أنه يكون حجة ويكون إجماعاً، وهذا هو قول[3] أبي علي الجبائي ومال إليه أكثر الفقهاء[4].

وثالثها: أنه لا يكون إجماعاً ولكنه يكون حجة[5]، وهذا هو قول[6]أبي هاشم وأبي الحسن الكرخي[1].

---

(١) هذا هو المعروف بالإجماع السكوتي، وفيه ما يقارب من ثلاثة عشر مذهباً أشار المصنف إلى بعضها. انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦٣١)، المستصفى للغزالي (ص١٥١)، الإحكام للآمدي (٣١٢/١)، روضة الناظر لابن قدامة (ص١٥١)، البحر المحيط للزركشي (٥٣٨/٣)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢٤٦/٣) إجابة السائل لأبن الأمير الصنعاني (ص١٦٤)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص١٥٣).

(٢) انظر: البرهان للجويني (٤٤٧/١)، المحصول للرازي (٢١٥/٤).

(٣) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٦٦/٢).

(٤) المالكية والشافعية والحنفية. انظر: أصول السرخسي (٣٠٣/١) البحر المحيط للزركشي (٥٣٨/٣)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٣٥/٣).

(٥) وهذا القول رجحه الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى. منهاج الوصول (ص٦٣١).

(٦) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٦٦/٢).

والمختار عندنا (هو الأول)[٢]، وهو الذي عليه أئمة الزيدية[٣]، وأكثر المعتزلة[٤]، ومال إليه أهل الظاهر[٥] وارتضاه[٦] الشيخ أبو حامد الغزالي أنه ليس إجماعاً ولا هو حجة.

ومعتمدنا في الدلالة على ذلك هو أن السكوت إنما يكون أمارة للرضا، إذا لم يكن هناك محتمل سواه، فأما إذا كان هناك احتمال غير الرضا، فإنه لا يقطع بكون سكوتهم رضا بالقول؛ لأن الساكت قد يسكت من غير أن يكون راضياً لأمور عشرة:

أولها: أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول، وقد تظهر عليه قرائن السخط مقارنة لسكوته.

وثانيها: أن يكون سكوته لأنه يراه قولاً سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه، وإن لم يكن موافقاً عليه بل ربما كان معتقداً لخطئه.

وثالثها: أن يعتقد الساكت أن كل مجتهد مصيب، فلا يكون للإنكار مدخل في المسائل الاجتهادية على حال.

ورابعها: أن يسكت وهو عازم على الإنكار، لكنه ينتظر فرصة الإنكار، ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه.

وخامسها: أن يعلم في نفسه أنه لو أنكر لم يلتفت إلى إنكاره، وربما وقع في خاطره أنه يلحقه لأجل الإنكار ذل ومهانة وإسقاط منزلة، كما سكت ابن عباس في إظهار مذهبه في العول في زمان عمر. وقال: كان رجلاً مهيباً فهبته[٧].

---

(١) **الكرخي**: عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم ، أبو الحسن الكرخي، كان حنفياً في الفروع، معتزلياً في الأصول انتهت إليه رئاسة الحنفية ببغداد توفى سنة 340هـ. انظر: طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء (٣٣٧/١).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) جمهور أئمة الزيدية. وللقائلين بكونه إجماعا شروط ثلاثة:

١ــ أن يكون منتشراً بينهم حتى لا يخف على أحد.

٢ــ أن لا يكون لسكوتهم محمل غير الرضا.

٣ــ كونه ممن الحق فيه مع واحد والمخالف مخطئ آثم.

انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٧٨)، الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص٧٨).

(٤) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٦٦/٢).

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم (٥٦٠/٤).

(٦) في المستصفى (ص١٥١).

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٥٣/٦) عن ابن عباس ولفظه: (فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر فقال: هبته والله).

وسادسها: أن يكون سكوته لأنه في مهلة النظر، فكم من ناظر بطيء النظر إما لبلادة فيه، وإما لصعوبة في المسألة لامتداد حواشيها واتساع طرقها.

وسابعها: أنه ربما سكت؛ لأنه غلب على ظنه أن غيره قد قام مقامه في الإنكار، وأغناه عن تحمل ذلك وتكلفه، من حيث كان عنده أن الإنكار إنما هو فرض كفاية فظن أنه قد كُفي وهو غالط في ظنه ومخطئ فيه.

وثامنها: أنه ربما اعتقد في نفسه أن الخطأ في تلك المسألة يكون صغيراً؛ فلهذا ترك النكير فيه لما توهم ما ذكرناه.

وتاسعها: أن الساكت ربما توهم في نفسه أن إيراد القائل لتلك المسألة، ليس على القطع بكونها مذهباً، وإنما أوردها على شرط المعاودة للنظر من غير قطع، فلا جرم ترك الساكت النكير؛ لتوهمه أنه غير قاطع فيها، فلو توهم القطع بما قال لأنكرها.

وعاشرها: أن الساكت ربما توهم أن صدور هذه المسألة من قائلها ليس على جهة كونه مذهباً له، وإنما على توهم أنه حكاها عن من لا يلتفت إلى قوله، ولا هو صالح للاجتهاد فسكوته عن النكير إعراض عنها، وترك للاحتفال بها، واتكال على أفهام الحاضرين في أن مثل هذه الفتوى لا يحتفل بها، ولا تكون معدودة من المسائل الاجتهادية؛ لقصور فهم قائلها، وبعده عن مرتبة الاجتهاد.

فهذه الأمور كلها يحتملها السكوت، وإن كان بعضها خطأ لكن كونه خطأ لا يخرجه عن أن يكون مُحتملاً، فإذا احتمل السكوت هذه الجهات كاحتمال الرضا، علمنا أنه لا يدل على الرضا إلا بعد انسداد هذه الاحتمالات ولا سبيل إلى ذلك.

نعم: لو قدرنا انسداد هذه الاحتمالات بقرائن خفية وجلية، أمكن أن يقال: إن السكوت دال على الرضا، وحينئذ تكون المسألة إجماعية على جهة الفرض والتقدير.

لا يقال: لو كان ثم خلاف لكان ظاهراً مشهوراً؛ لأنه يستحيل خفاؤه مع تطاول الأزمنة وتكررها وعروض الحوادث الكثيرة.

لأنا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه يقال: لو كان ثم وفاق لظهر، فإنه ما قيل في أحدهما فإنه يقال في الآخر من غير فرق.

وأما ثانياً: فتم من الأمور العارضة ما تعذر دوامه واستمراره.

فحصل من مجموع كلامنا أن ما كان هذا مزاجه من المسائل، فإنها لا تعد إجماعاً أصلاً وعن هذا قال المحققون من الأصوليين: لا ينسب إلى ساكت قول[1]، إشارة إلى التلخيص الذي قررناه.

واحتج أبو علي الجبائي على كونه حجة وإجماعاً بأن العادة جارية في اطرادها بأن الناس إذا تفكروا في مسألة زماناً طويلاً، فإذا اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول أظهروه على القرب، إذا لم يكن هناك تقية وخوف من الإظهار، ولو كان هناك تقية لظهرت واشتهرت فيما بين الناس، فلما لم يظهر سبب التقية، ولم يظهر الخلاف علمنا لا محالة حصول الموافقة والإجماع[2].

وجوابه: أنا نقول: متى تكون هذه المسألة إجماعية، ويُدّعي ذلك فيها هل مع ما ذكرناه من وجود تلك الاحتمالات أو مع عدمها؟ فإن كان الأول فلا ولا كرامة، فإنها مانعة لكل منصف عن القطع بكونها إجماعاً، وكيف لا وهو قطع في موضع الاحتمال فلا يكون مقبولاً، وإن كان الثاني فهو مسلم، لكن متى يعلم بطلان تلك الاحتمالات؟ فهلموا إلى إقامة برهان على عدمها وعند هذا يحصل المطلوب.

واحتج أبو هاشم على كونه حجةً وإن لم يكن إجماعاً، بأنّا نعلم قطعاً من التابعين أنهم كانوا يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة فيقال: هذا مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقين فكانوا يذعنون له وينقادون لحكمه، وفي ذلك دلالة على كونه حجة[3].

وجوابه: من وجهين:

---

(١) أشتهرت هذه المقالة عن الشافعي، وصارت فيما بعد قاعدةً فقهيةً مشهورة تنص على (أنه لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة بيان). ومعنى ذلك أنه لا ينسب إلى ساكت قادر على التكلم غير كائن في معرض الحاجة قول، فيقال: قال كذا، كما لو رأى رجلاً يبيع ماله فسكت لا يكون سكوته إجازة للبيع، لكن السكوت من القادر في ما يلزم التكلم به إقرار وبيان كسكوت البكر عند استئمار وليها لها قبل التزويج. انظر: رفع الحاجب للسبكي (٢/٢١٠) ، قواعد الفقه للمجددي (ص١١٣)، شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء (ص٣٣٧).

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٦٧).

(١) اختلف في اشتراط انقراض العصر على أقوال منها: لا يشترط وهذا هو مذهب الزيدية والجمهور، وقيل: يشترط وبه قال أحمد وجماعه، وقيل: يشترط في الإجماع السكوتي، وقيل: إن استند إلى قطعي لا يشترط وإن استند إلى ظني يشترط، وقيل: يشترط فيما لا مهلة فيه كقتل نفس أو استباحة فرج. انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦٠٩)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٤٩)، هداية العقول للحسين بن القاسم (١/٥٦٧)، المعتمد لأبي الحسين البصري(٢/٤٣)، المحصول للرازي(٤/٢٠٦)، الإحكام لابن حزم (٤/٥٤٤) التبصرة للشيرازي (ص٣٧٥)، الإحكام للآمدي (١/٣١٦)، المسودة لآل تيمية (ص٢٨٧)، أصول السرخسي (١/٣١٥)، البحر المحيط للزركشي (٣/٥٥٣)، إجابة السائل لأبن الأمير الصنعاني (ص١٤٨).

أما أولاً: فلأن كونه حجة غير مسلم، فإن العلماء لم يزالوا مختلفين في حكم هذه المسألة، وعلم المحققون منهم أن السكوت مع تردده فيما ذكرناه لا يكون إجماعاً، ولا هو حجة.

وأما ثانياً: فلأنهم ربما يقولون في أثناء الاستدلال بهذه المسألة، أن الصحابة بين قائل بهذا الحكم وساكت سكوت رضا، ومع ما ذكرناه من وجود تلك الاحتمالات لا سبيل إلى الرضا، فلو قامت دلالةً على الرضا، وأنه لا وجه للسكوت إلا هو؛ لكان حجةً ولكان إجماعاً، ثم نقول: إنه لا فائدة في كونه حجة إلا إذا كان إجماعاً، فإذا لم يكن إجماعاً فلا وجه لجعله حجة، فإذاً لا ثمرة لقول أبي هاشم أنه حجة وليس بإجماع، اللهم إلا أن يريد بأنه غير إجماع من حيث كان ليس موصلاً إلى القطع، وبكونه حجة أنه مقبول في الأمور الظنية فهذا فاسد أيضاً؛ لأنه لابد من اعتبار كونه إجماعاً سواءً كان طريقاً إلى الظن، أو إلى القطع، فإن العمدة في ذلك هو الإجماع بكل حال.

المسألة الثانية: في أن انقراض العصر ليس شرطاً في الإجماع[1].

وصورة المسألة أن يقع الاتفاق في عصر الصحابة، أو في عصر التابعين على بعض الفتاوى، فإنه متى وقع ولو في لحظة واحدة فإنه يكون إجماعاً، ويحرم مخالفته سواءً انقرض العصر أو لم ينقرض.

وزعم الشيخ أبو علي الجبائي: أن انقراض العصر للذين وقع منهم الإجماع شرط في انعقاده، ونعني بانقراض العصر هو أن أهل ذلك الإجماع لابد من موتهم، وهم باقون على القول بتلك المسألة[2] وساعده على ذلك جماعة من الفقهاء والمتكلمين[3]، وارتضاه[4] ابن فورك[5] الأصفهاني.

والذي عليه أئمة الزيدية[6] والجماهير من المعتزلة[1] والمحققون من الأشعرية كالجويني[2] والغزالي[3] ،وابن الخطيب الرازي[4] أن انقراض العصر ليس شرطاً في انعقاد ذلك الإجماع

---

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٦٧/٢).

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٧٠/٢).

(٢) وهو ظاهر كلام أحمد بن حنبل. انظر: روضة الناظر لابن قدامة (ص١٤٥).

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (٣١٧/١).

(٤) **ابن فورك**: أبو بكر محمد بن الحسن بن فُوْرَك المتكلم الأصولي الأديب النحوي الأصبهاني، قيل بلغت مصنفاته قريباً من مائة مصنف، توفى سنة ٤٠٦هـ.

انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٧٢/٤).

(٥) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٨٠)، هداية العقول للعلامة الحسين بن القاسم (٥٦٧/١)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم

بل هو تام انقرض العصر أو لا.

وهذا هو المختار، ويدل عليه مسلكان:

المسلك الأول: هو أن الدلالة على كون الإجماع حجة قاطعة، هو ما ذكرناه من الآية والخبر، وليس فيهما إشعار بشرطية الانقراض للأعصار، فيجب أن يكون اعتباره خطأ.

لا يقال: إنهم ما داموا في الحياة فالرجوع من كل واحد منهم متوقع في المسألة، وإذا كان الأمر كذلك فالفتوى غير مستقرة، فأما مع اشتراط الموت فإنه لا وجه لتجويز الرجوع بل يكون مستقراً.

لأنا نقول: هذا فاسد فإن فرض الرجوع، إما أن يكون من بعضهم أو من كلهم؟ فإن كان الأول فهو خطأ؛ لأن العصمة كما هي لجميعهم فهي لآحادهم، وعلى هذا يكون هذا الفرض خطأ (ولا يمكن أن يقال)[٥] بأنه يكون عاصياً لمخالفته لإجماع قاطع، وإن كان الثاني فهو فاسد؛ فإنا لا نجوز الرجوع من جماعتهم الكل؛ لأنه يلزم من ذلك كون أحد الإجماعين خطأ، وهذا لا سبيل إليه.

المسلك الثاني: أنّا نقول: حقيقة الإجماع وماهيته إنما هو اتفاق كلمة الكل في أحد الأعصار، وهذا حاصل فيما ذكرناه، وبه تقوم الحجة دون موتهم، فإنه لا حجة فيه، ومن خالف هذا الإجماع فهو مخطئ وعاص لا محالة.

لا يقال: كيف تحكمون عليه بالخطأ والمعصية، وإلى الآن ما تم الإجماع وتأثيمه وتخطئته لا يكون إلا بعد تمامه، ولن يقع تمامه إلا بانقراض العصر كما ذكرناه.

لأنا نقول: هذا فاسد لأمرين:

الوزير (ص٢٤٩).

(٦) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٤١/٢).

(٧) اطلاق القول عن الجويني بعدم الاشتراط هو الموافق لما في التلخيص (٦٩/٣) والورقات (ص٢٤)، أما في البرهان(٤٤٥/١) فله تفصيل بين ما كان مستنده القطع، وبين ما كان مستنده الظن، فيشترط في الثاني لا في الأول.

(٨) المستصفى (ص١٥٢) ، المنخول (ص٣١٧).

(٩) المحصول (٢٠٦/٤).

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

أما أولاً: فإن عنيتم أن مثل هذا لا يسمى إجماعاً، فهو بهت ومناكرة لما عليه أئمة الأدب من أهل اللغة، وإن أردتم أن حقيقة الاجتماع ليست حاصلة فيه، فهو فاسد إذ لا معنى للاجتماع إلا اتفاق فتاويهم، ولا شك في حصول الاتفاق.

وأما ثانياً: فلأنا نعلم من حالة التابعين تمسكهم بإجماع الصحابة، مع بقاء أنس بن مالك من غير نكير، وفي هذا دلالة على بطلان توقيت الإجماع بموت الآخر من الصحابة، وأيضاً فإن ما قالوه يؤدي إلى تعذر الإجماع، فإن أعمار الخلق متفاوتة فإن بقي واحد من الصحابة جاز للتابعين مخالفتهم، إذ لم يتم الإجماع إلا بموته، وما دام واحد من التابعين فإنه يجوز لمن بعدهم من تابعيهم المخالفة، اللهم إلا أن يقولوا: أنه يكفي في ذلك موت الأكثر كان تحكماً آخر لا مستند له.

واحتج أبو علي ومن وافقه بشبه خمس:

الشبهة الأولى: قوله العصمة إنما تناولت جميع الأمة دون آحادهم وأفرادهم، وإذا كان الأمر كما قلناه، فربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط، فإذا تحقق ذلك من نفسه فالواجب عليه هو الرجوع لا محالة، فكيف يحجر عليه الرجوع، وكيف يؤمن الخطأ في اتفاق جرى في ساعة واحدة.

والجواب: أنا نقول: أنه لما قام البرهان الشرعي على وجوب عصمة الأمة فيما أجمعوا عليه، أمنا عند ذلك من وقوع الخطأ والزلل فيما اتفقوا عليه، فلو رجع واحد منهم وقال: إني غلطت قلنا: جواز الغلط عليك إنما هو إذا كنت منفرداً، فأما ما قلته عن موافقة الأمة فلا يكون خطأ، فإن زعم أن صدور قوله كان من غير دلالة، وقد انكشف له وجه الغلط فيه قلنا: خطئك إنما كان في ما استدللت به، لا في نفس الحكم فإن الحكم قد صار مقطوعاً به باتفاق الأمة، فلا سبيل إلى تغييره برجوعه.

الشبهة الثانية: قولهم: ربما وقع إجماعهم على مسألة اجتهادية، فإن مثل ذلك جائز ولا حجة على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يرجع، وإذا جاز له الرجوع، دل ذلك على أن الإجماع لم يتم وفي ذلك ما نريده.

والجواب: ما تريدون بقولكم: أنه لا حرج على المجتهد في الرجوع عن اجتهاده، هل تعنون به ما انفرد به وحده؟ فهذا مسلم ولا يضرنا، وإن عنيتم به الاجتهاد الذي وقع الاتفاق عليه

من جميع الأمة فهو ممنوع؛ فإنه قد صار بعد إجماع الأمة مقطوعاً به وحقاً فلا سبيل إلى الرجوع عنه بحال.

الشبهة الثالثة: قالوا: إن أمير المؤمنين سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال: كان رأيي ورأي عمر منع بيعهن، وأنا أرى الآن بيعهن، فقال له عبيدة السلماني[1]: رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك[2].

ووجه الدلالة من هذا هو أن قول عبيدة مرشد إلى أن الإجماع كان حاصلاً، مع أن علياً قد خالفه، ولا وجه لذلك إلا أنه مشروط بالانقراض، إذ لا وجه لحمل أمير المؤمنين على مخالفة الإجماع بعد استقراره وتمامه، لأنه أجل وأعلى من ذاك.

والجواب: أنا لا نسلم وقوع الإجماع كما زعموه، وبيانه من وجهين:

أما أولاً: فلأنه– عليه السلام– قال: اتفق رأيي ورأي عمر، ولم يقل إنه رأي كل الأمة.

وأما ثانياً: فلأن مراد عبيدة بقوله: رأيك في الجماعة، يعني في أشخاص مجتمعين، وليس غرضه بما قال إجماع كل الأمة، أو يكون مراده رأيك في الجماعة، أي في زمان الاجتماع والألفة قبل وقوع ما وقع من الفتنة وتفرق الكلمة، فأين هذا عما يريده من الإجماع، وإذا كان محتملاً لما ذكرناه بطل التعويل عليه.

الشبهة الرابعة: قولهم: روي[3] أن أبا بكر كان يرى التسوية في القسم من غير تفضيل وقال الدنيا بلاغ وأجورهم على الله، ولم يخالفه أحد في زمانه، ثم خالفه عمر بعد ذلك وفضل في القسم، وقال: لسنا نجعل من يقاتل على الإسلام مثل من قاتل الإسلام، فلولا شرط انقراض العصر لكان ما فعله عمر خرماً للإجماع وأنه محال.

والجواب: أنا لا نسلم أن ما فعله أبو بكر كان إجماعاً من الصحابة، وإنما كان رأياً له وحده، ولهذا قال اعتذاراً عما فعله من التسوية أجورهم على الله والدنيا بلاغ، وإذا كان الأمر كما قلناه بطل ما توهموه.

---

(١) **عبيدة السلماني** : أبو عمرو المرادي الكوفي، من كبار فقهاء التابعين، أسلم زمن الفتح ولم يلق النبي صلى الله عليه وسلم، أخذ عن أمير المؤمنين علي وابن مسعود، توفي سنة ٧٢هـ. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (٢٨٧/١٩) .

(٢) أخرجه ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة (٤٣/٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٤٨/١٠)، وعبد الرزاق في مصنفه(٢٩١/٧)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٥٩٠/٢)، والخلال في السنة (٤٢٥/٢).

(١) رواها البيهقي في معرفة السنن والآثار(١٦١/٥)، وابن أبي عاصم في الزهد (١١٠/١).

الشبهة الخامسة: قالوا: قول المجمعين لا يزيد على قول صاحب الشريعة فإذا كان موته عليه السلام شرطاً في استقرار الحجة بقوله؛ لأنّا بعد موته نقطع بأن قوله لا يتغير إذ لا تغيير له إلا بالناسخ من جهته، وبعد موته لا وجه لتوقع الناسخ، فهكذا نقول في الأمة أيضاً: لا يستقر إجماعها إلا بعد موت المجمعين، وانقراض العصر في حقهم، وهذا هو المطلوب.

والجواب: من وجهين:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه، جمع بين أمرين من غير علة جامعة، فلا يكون مقبولاً.

وأما ثانياً: فالفرق بينهما ظاهر؛ لأن النبي عليه السلام مهما كان باقياً، فإنه لا يؤمن تغير المصلحة في ذلك الحكم بالنسخ، وبالموت قد استقر، بخلاف الإجماع، فإنه بعد استقراره ولو لحظة واحدة قد انعقد وأمنا من تغييره أيضاً، من حيث كان الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، كما قررناه فيما مر فافترقا.

تنبيه: اعلم أنّا قد قررنا أن انقراض العصر غير معتبر في الإجماعات القولية والفعلية ولكنّا نقول: لو جوزنا انعقاد الإجماع عن السكوت فهل يعتبر فيه انقراض العصر أم لا؟

وقد ذهب كثير ممن منع انقراض العصر في الإجماع القولي إلى اشتراط ذلك في السكوت[1]، وجعل وجه التفرقة بينهما هو أن سكوت من سكت يمكن صرفه إلى التفكر في حكم تلك الحادثة، فإذا مات علمنا لا محالة أن سكوته كان رضا.

وهذا فاسد، فإن السكوت إن كان دالاً على الرضا؛ وجب حصوله قبل الموت، وإن لم يكن دالاً عليه لم يحصل ذلك أيضاً بعد الموت؛ لاحتمال أنه مات على ما كان عليه قبل الموت، فإذاً الحق أن اشتراط انقراض العصر لا وجه له، سواءً كان في السكوت، أو في غيره كما قررناه.

المسألة الثالثة: في جواز الإجماع على القياس والاجتهاد وفيه مذاهب ثلاثة:

أولها: المنع منه مطلقاً، وهذا هو قول أصحاب الظاهر[2]، ومحمد بن جرير الطبري[3].

---

(١) كأبي علي الجبائي وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي منصور البغدادي. انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٦٧/١)، البحر المحيط للزركشي (٥٥٣/٣).

(٢) وجميع نفاة القياس لأن عندهم القياس باطل، فإذا جوزوا ذلك فقد أجازوا إجماع الأمة على باطل. انظر: الإحكام لابن حزم (٥٣٤/٤)، التلخيص للجويني (١٠٥/٣).

(٣) انظر: التبصرة للشيرازي (ص٣٧٢)، قواطع الأدلة للسمعاني (٤٧٤/١).

وثانيها: مذهب من قال: إنه ممكن في نفسه، ومنع من وقوعه، وهذا هو شيء يحكى عن بعض الأصوليين[1].

وثالثها: أن القياس إن كان جلياً جاز، وإن كان خفياً لم يجز، وهذا هو مذهب بعض أصحاب الشافعي[2].ثم فسروا الجلي بأمرين:

أحدهما: ما يجري مجرى النص كتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ﴾ (الإسراء:٢٣).

وثانيهما: أنه لو ورد نص بالسراية في عتق العبد، كقوله صلى الله عليه وآله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي »[3] فإنا نقضي بالسراية في حق الأمة؛ لكونه في معناه لا محالة.

والذي عليه أئمة الزيدية[4]، والجماهير من المعتزلة[5]، والأشعرية[6] أن إجماعهم على بعض الأقيسة جائز، وكما هو جائز فهو واقع أيضاً، وهذا هو المختار.

ويدل على ما قلناه: هو أن الكلام إما أن يكون في الجواز العقلي، أو الوقوع الشرعي فأما الجواز العقلي فهذا غير مستبعد في العقل بالإضافة إلى بعض الأمارات القوية، وهذا نحو: اتفاقهم على أن النبيذ في معنى الخمر؛ لاشتراكهما في جامع الشدة، فإذا ورد تحريم الخمر ثم ورد التعبد بالقياس، فإن العقل يقضي بتحريمه؛ لاشتراكهما فيما ذكرناه ويعلم أنه في معناه.

وكيف يمكن دفع ما قلناه، وأكثر الإجماعات مستندة إلى ظواهر مظنونة في العمومات وأخبار الآحاد ؟! ولا شك أن الاحتمال متطرق إليها، ومع ذلك فإنه لم يمنع من صحة الإجماع عليها، فهكذا نقول في بعض الأمارات من الأقيسة، وكما يجوز الإجماع على القياس الذي يكون مشتملاً على تقرير أصل وفرع بجامع العلة من جهة العقل، فهكذا أيضاً يجوز اتفاقهم على الاجتهاد الذي لا يجمع أصلاً وفرعاً، وهذا كما نقوله في جواز اتفاقهم على

---

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٣٢٥/١)وما بعدها.

(٥) انظر: البحر المحيط للزركشي (٥٠٢/٣).

(٦) أخرجه البخاري (٨٨٥/٢)، ومسلم (١١٣٩/٢) عن ابن عمر.

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٦١)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٧٤/١) .

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٦٠/٢) .

(٣) انظر: التلخيص للجويني (٣/ ١٠٦) ، رفع الحاجب للسبكي (٢٦٦/٢) .

جزاء الصيد، ومقدار أروش الجنايات التي لم يرد فيها نص، وتقدير نفقة الأقارب، فإن هذه الأمور كلها قد وقع فيها الاتفاق على أمور مقدرة، وليس من الأقيسة في شيء إذ لا جامع فيها، وإنما هي موكولة إلى الاجتهاد كما قررناه، فهذا لا مانع منه من جهة العقل.

وأما الوقوع الشرعي فهو ظاهر بدليل أمور ثلاثة:

أولها: القصة المشهورة في خلافة أبي بكر، وهو أنه لما توالت عليه الكتب من الولاة في الآفاق أن الناس قد انهمكوا في شرب الخمر متهاونين بالعقوبة، وقد كانت العقوبة في أول الإسلام على من شرب الخمر ليست مقدرة محدودة بحد، فلما كان ذلك جمع أبو بكر الصحابة كلهم، واستشارهم في ذلك، فقال أمير المؤمنين: إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى؛ فأرى أن عليه حد المفتري، وهو ثمانون جلدة فاستحسنوا ذلك وأجمعوا عليه وكتب به إلى عماله وكان إجماعاً[1].

وثانيها: تحريم الضرب في حق الوالدين أخذاً من قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ (الإسراء:٢٣)، فإنه مجمع على تحريمه، ومستنده هو ما ذكرناه من فهمه من قوله: ﴿ولا تقل لهما أف﴾.

وثالثها: وجوب السراية في حق الأمة، أخذاً لها من وجوب السراية في حق العبد في قوله عليه السلام: « من أعتق شركاً في عبد قوم عليه الباقي »[2] ومستنده هو القياس عليه وفهمه منه.

لا يقال: إن ما ذكرتموه يؤدي إلى أن يكون الفرع أقوى حالة من الأصل، لأن الأصل المستنبط منه القياس، ربما كان خبراً مظنوناً، فإذا وقع الإجماع على القياس المستنبط منه كان مقطوعاً به.

---

(١) القصة المشهورة أن ذلك كان في عهد عمر. كما في أصول الأحكام لأحمد بن سليمان (٦٧١/١)، ومالك في الموطأ (٨٤٢/٢)، والشافعي في الأم (١٨٠/٦)، والنسائي في الكبرى (٢٥٢/٣)، والدارقطني في السنن (١٦٦/٣)، والحاكم في المستدرك (٤١٧/٤) وصححه.

ولم أجد من ذكر وقوع القصة في عهد أبي بكر، بل الأحاديث الصحيحة مصرحة أن الجلد كان على عهد أبي بكر أربعين سوطاً، فلما كان عهد عمر جلد ثمانين سوطاً، بناءً على الشورى، منها عن أنس رضي الله عنه وغيره كما عند البخاري (٢٤٨٧/٦)، ومسلم (١٣٣١/٣).

راجع: تلخيص الحبير لابن حجر (٧٥/٤).

(٢) سبق تخريجه(ص١٧٢).

لأنا نقول: هذا لا مانع منه، فإذا جاز الإجماع على خبر الواحد في نفسه، كما في خبر عبد الرحمن في المجوس[1]، جاز أيضاً الإجماع على القياس المستنبط من خبر الواحد، فإذا جاز أن يصير مقطوعاً به بعد أن كان مظنوناً، جاز أيضاً في القياس من غير فرق بينهما.

فحصل من مجموع ما ذكرناه جواز الإجماع على القياس والاجتهاد، على التقرير الذي أشرنا إليه.

واحتج المنكرون بشبه أربع:

الشبهة الأولى: قولهم: إن الأمة على كثرتها واختلاف دواعيها، لا يجوز أن يجتمعوا على أمارة مع خفائها ودقتها، كما لا يجوز اتفاقهم في الساعة الواحدة على الخروج إلى الصحراء وأكل السُكر، وهذا بخلاف إجماعهم على مقتضى الأدلة والشبه؛ لأن الأدلة قوية والشبهة جارية مجرى الدلالة عند من صار إليها، فأما في الأمارة فلا.

والجواب: من وجهين:

أما أولاً: فلأن هذا إنما يكون ممتنعاً تقديره في ساعة واحدة وزمان معين، لأن الطباع متفاوتة في تحصيل المطلوب من النظر، فرب ذكي يحصل مطلوبه على قرب، ورب بليد لا يحصل مطلوبه إلا في أوقات متراخية، وإذا كان الأمر كما قلناه، فأي مانع من أن تكون هذه الأمارة سابقة إلى أفهام الأذكياء، ثم من بعد ذلك يحصل في أفهام من سواهم بعد أوقات كثيرة.

وأما ثانياً: فنقول: اتفاقهم على هذه الأمارة، كاتفاق أصحاب أبي حنيفة على قول أبي حنيفة على كثرتهم، فإن قالوا: إن مستندهم أمر واحد، وهو قول أبي حنيفة قلنا: ومستند القائسين هو الأمارة، وهي أمر واحد، فلا يمتنع اتفاقهم عليها كما ذكرناه.

الشبهة الثانية: قالوا: الخطأ في الاجتهاد جائز، فكيف يجوز اتفاق الأمة على ما يجوز فيه الخطأ؛ لأن كونه حكماً مجتهداً فيه، لا يمتنع تطرق الخطأ إليه، وكونه حكماً مجمعاً عليه يمنع من وقوع الخطأ فيه وهذا متناقض.

---

(٣) أشار إلى حديث عبد الرحمن بن عوف الذي رواه الإمام المؤيد بالله في شرح التجريد (٥٠٢/٦)، والإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان في أصول الأحكام (١٤٢٧/٢)، ومالك في الموطأ (٢٧٨/١)، وعبد الرزاق في مصنفه(٩٦/٦)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤٣٥/٢)، والشافعي في الرسالة (ص٤٣٠)، بلفظ: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب). والحديث منقطع. راجع: نصب الراية للزيلعي (٤٤٨/٣).

والجواب: أنا إنما نجوز الخطأ في الأحكام الاجتهادية التي ينظر فيها الآحاد من الأمة ويتفردون بها، أما الاجتهاد الذي يقع فيه الاتفاق من الأمة، فإنه يستحيل تطرق الخطأ إليه لما بينا من ظهور عصمتهم عن الخطأ، وصار هذا كالأمور الصادرة من جهة الرسول، فإنه حق وصواب لا محالة؛ لأجل عصمته فهكذا ما نحن فيه من غير فرق.

الشبهة الثالثة: قالوا: إن إجماعهم على الحكم الاجتهادي يفضي إلى التناقض، وبيانه: هو أن الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه وتجوز مخالفته، ولا يكون مقطوعاً به والحكم المجمع عليه بالعكس من هذه الأمور، فيفسق مخالفه ولا يجوز مخالفته، ويقطع به وهذه مناقضة ظاهرة لازمة على القول بالإجماع على الحكم الاجتهادي.

والجواب: عما ذكروه بحرف واحد، وهو أن الأحكام التي ذكروها إنما هي مترتبة على كون الحكم اجتهادياً ومشروطة به، فإذا صارت المسألة إجماعية زال الشرط، فلهذا زالت تلك الأحكام وهذا لا مناقضة فيه.

الشبهة الرابعة: قالوا: كيف يمكن اجتماع الأمة على قياس، وأصل القياس مختلف فيه فمنهم من يثبته ومنهم من ينفيه(١)، وإنما كان هذا يتصور لو كانوا مجمعين على القول به.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأنا نفرض ذلك في الصدر الأول قبل وقوع الخلاف، فإنهم متفقون على القياس، والخلاف فيه إنما هو صادر بعدهم، وفي ذلك حصول غرضنا.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا فرضه بعد حدوث الخلاف، لكنا نقول: يستند القائلون بالقياس إليه، والمنكرون إلى اجتهاد ظنوا أنه ليس قياساً، وهو في الحقيقة قياس، ومتى قدرنا ذلك حصل غرضنا من اتفاقهم على القياس على هذه الصورة.

تنبيه: إذا تقرر بما أشرنا إليه هاهنا حصول الإجماع على القياس، فبعد الإجماع عليه هل يسوغ خلافه أم لا؟.

فحكى قاضي القضاة(١) عن الحاكم(٢) صاحب المختصر، أنه إذا انعقد الإجماع من أهل العصر عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه(٣).

---

(١) القول بالقياس هو قول أئمة أهل البيت وجمهور العلماء، و ذهب الإمامية، والظاهرية وجماعة من المعتزلة البغدادية، والقاشاني والنهرواني، والنظام إلى عدم القول به.

انظر: هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٢/٤٧٠).

والذي ذهب إليه الجماهير من أئمة الزيدية، والمعتزلة، والأشعرية، أنه لا يجوز مخالفته(٤)

وهذا هو المختار، ويدل عليه هو أن الأدلة التي دلت على كون الإجماع قاطعاً لا يجوز مخالفته، لم تفصل بين صورة وصورة، فإذا كان قاطعاً حيث يكون مستنداً إلى الدلالة فيجب الحكم بكونه قاطعاً، وإن كان مستنداً إلى أمارة.

لا يقال: إذا كان الخلاف سائغاً فيما كان طريقه الاجتهاد، فيجب في الإجماع الذي يكون مستنداً إليه أن يجوز فيه الخلاف أيضاً من غير فرق.

لأنا نقول: هذا فاسد فإنا إنما سوغنا الخلاف في الأحكام الاجتهادية، بشرط ألا يكون مجمعاً عليها، فأما إذا كان مجمعاً عليها، فلا يجوز مخالفتها بكل حال.

المسألة الرابعة: في ما يصدر عنه الإجماع.

اعلم أن الإجماع لا يجوز صدوره إلا عن دلالة لفظية إما بنصها أو بظاهرها، وإما عن أمارة معنوية كما ذكرناه في القياس، فأما من دون هذين الأمرين فلا يجوز صدوره وحكى قاضي القضاة عبد الجبار، عن قوم أنهم أجازوا حصول الإجماع عن توفيق لا عن توقيف، وهو أن الله تعالى يوفقهم لاختيار ما هو الصواب من غير أن يكون هناك لهم أمارة، ولا دلالة، وإنما هو أمر تحسيني(٥)، والذي عليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة والأشعرية أنه يمتنع إجماعهم إلا على ما ذكرناه من الدلالة والأمارة دون الأمور الاتفاقية فإن ذلك ممنوع بكل حال(٦)، ومعتمدنا في ذلك أمران:

أحدهما: أن الأمور الاتفاقية لا يستمر الصواب فيها، كما لا يستمر الصدق في الإخبار عن الأمور الغيبية ممن لا يعلم حالها.

وثانيهما: هو أن الإقدام على القول من دون بصيرة ذنب من الذنوب، ورمي في الجهالة فكيف يجوز أن يقال إنه حجة من الحجج الواضحة، والدلائل النيرة ؟!.

---

(٢) عبد الجبار.

(٣) **الحاكم صاحب المختصر**: أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاكم ، الشهير بالحاكم المروزي السلمي ،إمام الحنفية في عصره ، له من المصنفات : الكافي والمنتقى والمختصر وغيرها، توفى سنة ٣٣٤هـ. انظر: الأنساب للسمعاني (٤٧٧/٣)، طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء (١١٢/٢).

(٤) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٦/٢)، قواطع الأدلة للسمعاني (٤٧٨/١)، المسودة لآل تيمية (ص٢٩٤).

(٥) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٧٤/١)، المعتمد لأبي الحسين (٣٦/٢)، الإحكام للآمدي (٣٢٦/١).

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٥٦/٢).

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ٢٧٢)، المعتمد لأبي الحسين (٥٦/٢)، رفع الحاجب للسبكي (٢٢٤/٢).

ويؤيد ما ذكرناه هو أن الأمة ليسوا بآكد حالاً من صاحب الشريعة، فإذا كان عليه السلام لا يقول ما يقوله إلا عن وحي، فالأمة أحق بأن لا تقول ما تقوله إلا عن طريق وبصيرة، ومع فقد الطريق لا يمكن الوصول إلى الحق.

واحتج المخالف بشبهتين:

الشبهة الأولى: قولهم: لو لم يكن الإجماع منعقداً إلا عن دلالة أو أمارة، لكان ذلك الدليل هو الحجة، وعند هذا لا يبقى للإجماع ثمرة، ولا يكون فيه فائدة، لأن استناد الحكم إنما هو إلى ذلك الدليل والأمارة دون غيرهما.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأنا نقول: إن ثم فائدة وهو أن الإجماع إذا حكمنا بأنه لا يصدر إلا عن دليل أو أمارة، فمتى وقع الإجماع فإنه يكون كاشفاً عن وجود دليل المسألة، من غير حاجة إلى معرفة ذلك الدليل، والبحث عن كيفية دلالته.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرتموه يقتضي ألا يصدر الإجماع عن دلالة، ولا عن أمارة، إذ لا فائدة فيه، وأنتم لا تقولون بذلك.

الشبهة الثانية: قالوا: إن الإجماع من غير دلالة ولا أمارة كما هو جائز، فقد وقع فلولا جوازه لما كان واقعاً، وإنما قلنا: إنه واقع فذلك ظاهر، بدليل ما وقع من الإجماع على دخول الحمام من غير عقد، وجواز بيع المراضاة في المحقرات من غير عقد جار بينهما[1] وغير ذلك، فهذه أمور وقع الإجماع عليها من دون دلالة فيها، ولا تستند إلى أمارة.

والجواب: عما ذكروه من الصور، هو أن عليهم أن يقولوا: لم ينقل إلينا فيها دليل، ولا أمارة، فليس يمكنهم القطع بأن الدلالة والأمارة ما كانا موجودين، فلعلهما موجودان ولم ينقلا إلينا، لما وقع الاستغناء عنهما بالإجماع.

دقيقة: اعلم أن الخلاف في هذه المسألة، إنما يتحقق مع من يقول: إن للعالم أن يفعل ما يشاء، ويجوز له ذلك من جهة الله تعالى بغير دلالة، لأن الله يلهمه الصواب ويوفقه لإصابته؛ فلأجل هذا كان القول في مسائل التحليل والتحريم، مفوض إلى رأيه وموكول إلى إرادته يقضي ما يشاء، ويحكم ما يريد وسنورد هذه المقالة[2] ونذكر ضعفها بعون الله تعالى.

---

(١) انظر: شرح التجريد للمؤيد بالله(٤/٦٤)، بدائع الصنائع للكاساني (٥/٣).

(٢) هذه المقالة لمؤيس بن عمران ويقال موسى، فقيه معتزلي، من أصحاب النظام. انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٧٢)،

المسألة الخامسة: في حكم الإجماع على الخبر.

اعلم أنه متى وقع الإجماع من أهل العصر على موجب خبر من الأخبار، فليس يخلو حال ذلك الخبر: إما أن يكون أحادياً، أو متواتراً، فهاتان مرتبتان نذكر ما يتعلق بكل واحد منهما ونفصله بمشيئة الله تعالى.

المرتبة الأولى: في إجماعهم على موجب الخبر المتواتر، فمتى حصل منهم الاتفاق على موجبه فحاله لا يخلو من وجهين:

أحدهما: أن يكون نصاً فيما دل عليه، بحيث لا يفتقر في دلالته على ما يدل عليه إلى نظر وتأمل، ومتى كان الأمر كما قلناه وجب القضاء بأن إجماعهم مستند إليه، سواءً تواتر نقله بغير ذلك، أو كان مندرساً، ووجه ذلك هو أنه لا يجوز مع تواتره، وظهور النصوصية فيما تناوله، أن يعدلوا عنه إذ لا وجه للعدول عنه، والحال هذه إلا الإعراض وترك المبالاة والإضراب، وهم منزهون عن مثل ذلك، خاصة مع توفر دواعيهم إلى ما يكون دالاً على الحكم، وإبطال أنظارهم، وأقيستهم عند ظهور خبر من جهة صاحب الشريعة، وإلى مثل هذا التحصيل ذهب أئمة الزيدية[1] والجماهير من المعتزلة[2] كأبي هاشم وأبي الحسين البصري.

وزعم الشيخ أبو عبد الله البصري، أن الخبر إن اتصل تواتره إلينا قضينا بأن إجماعهم ما كان إلا على موجبه، وإن انقطع تواتره عنا، لم نقطع بأن إجماعهم كان من أجله وجوزنا أن إجماعهم كان من أجل غيره من الأدلة[3].

والمختار ما ذكرناه أولاً من أنه لا وجه يحمل عليه إعراضهم، إلا الاستهانة وهم أجل وأعلى من ذاك.

وثانيهما: أن يكون الخبر في نفسه يحتاج في تحصيل الغرض فيه إلى تأمل ونظر وبحث واستنباط بدقيق الفكر، فمتى كان الحال ما ذكرناه، فإنه لا يمكن القطع باستناد إجماعهم إليه؛ بل لا يمتنع أن يكون إجماعهم مستنداً إلى خبر متواتر قد انقطع تواتره عنا اكتفاء بالإجماع على موجبه، ويحتمل أن يكون بعضهم قد اعتمده، وبعضهم اعتمد على خبر آخر

المعتمد لأبي الحسين (٢/٥٧).

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ٢٧٤).

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٢/٥٨).

(٣) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله(ص٢٧٤).

أو قياس، فمتى كان الأمر محتملاً كما ذكرناه، فلا وجه للقطع بأن إجماعهم كان مستنداً إليه.

المرتبة الثانية: في إجماعهم على موجب خبر الواحد، واعلم (أن) [1] الحال في ذلك لا يخلو: إما أن يظهر لنا العلم بأنهم أجمعوا لأجله، أو لا يظهر، فهاتان حالتان:

الحالة الأولى: أن يظهر لنا العلم بأنهم قد أجمعوا لأجله، وظهور ذلك إنما يكون بوجوه أربعة:

أولها: أن يصرحوا من جهة أنفسهم، بأنهم ما أجمعوا إلا من أجل هذا الخبر، وأنه لا مستند لإجماعهم إلا هو.

وثانيها: أن تكون الخصومة ظاهرة في الحكم فيما بينهم، والشجار فيه قائم، ثم ينقطع الشجار والخصومة عند رواية الخبر، فإنا نعلم قطعاً أن إذعانهم وسكوتهم، ما كان إلا من أجل ما سمعوه من الخبر، كما في خبر الغسل من التقاء الختانين، فإن الخصومة جارية حتى روت عائشة فيه ما روت[2]، فأجمعوا على ذلك، فعلمنا بذلك أن مستند إجماعهم هو الخبر لما ذكرناه من القرينة.

وثالثها: أن يكونوا متوقفين في الحكم، محجمين عن الإقدام على شيء، حتى روي الخبر فحكموا بمقتضاه، كالخبر الذي رواه عبد الرحمن بن عوف في قصة المجوس[3] فإنهم كانوا في غاية التردد في حكمهم، فلما روى ما روى اتفقوا على ما قال، وما كان اتفاقهم إلا من أجله.

ورابعها: أن يعرف بالنظر أنه لابد لهذا الحكم من وجه، ولا وجه يوجد يقتضيه في العقل، ولا في الكتاب، ولا في السنة، ولا في الاجتهاد سوى هذا الخبر، وعند هذا نعلم قطعاً أنهم ما أجمعوا إلا لأجله، إذ لا يجوز أن يجمعوا من غير طريق، كما قررناه من قبل فمتى حصل

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) أخرجه النسائي في الكبرى (١٠٨/١)، والترمذي (١٨١/١) وقال: حسن صحيح، وابن ماجة (١٩٩/١) عن عائشة رضي الله عنها قالت: (إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا).

(٣) أشار إلى ما أخرجه مالك في الموطأ (٢٧٨/١)، وعبدالرزاق في المصنف (٦٩/٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤٣٥/٢)، وأبي يعلى في المسند (١٦٨/٢)، والبزار في المسند (٣٦٤/٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٨٩/٩) أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب). والحديث منقطع. راجع: تلخيص الحبير لابن حجر (١٧٢/٣).

واحد من هذه الأمور الأربعة، قطعنا بأن إجماعهم ما كان إلا من أجل الخبر لا محالة، ولا مستند له سواه.

وفائدة علمنا بكون إجماعهم مستنداً إلى هذا الخبر، هو أنّا إذا تحققنا ذلك؛ لم نحتج إلى طلب شيء آخر يكون إجماعهم مستنداً إليه، سوى ما ذكرناه.

لا يقال: فهلا كانت الفائدة في ذلك هو أنهم متى أجمعوا على العمل بموجبه، فإنا نقطع على كون الخبر صدقاً، إذ لا يجمعون على ما كان كذباً.

لأنا نقول: هذا غير مقطوع به، فإنه لا يمتنع أن تكون المصلحة متعلقة في ذلك بما كنا نظن صدقه من الأخبار، وهذا حاصل فيما نحن فيه ،سواءً قدرنا صدقه أو قدرنا كذبه فإذاً لا وجه للقطع بكونه صدقاً عند إجماعهم على العمل عليه كما قررناه.

الحالة الثانية: ألا يظهر لنا العلم بأنهم قد أجمعوا من أجل هذا الخبر، وهذا مما قد وقع فيه الخلاف: فالذي ذهب إليه الشيخ أبو هاشم أنه لا يحمل إجماعهم إلا عليه بكل حال.

وحجته على ما قال هو أن الخبر إذا كان منقولاً بشرائطه، معروفاً بين أظهرهم يسمعونه ويتناقلونه، فلا وجه لإعراضهم وإسناد إجماعهم إلى سواه، وكيف لا وهم متعطشون إلى خبر يسمعونه من رسول الله، ويتركون أنظارهم عند سماعه، فإذاً لا وجه لإجماعهم إلا هو[1].

وذهب الشيخان أبو عبد الله وأبو الحسين البصريان، إلى أنا لا نقطع باستناد إجماعهم إلى هذا الخبر، بل يجوز أن يكون إجماعهم مستنداً إلى اجتهاد من ظاهر آية، أو ظاهر خبر آخر أو قياس[2].

وهذا هو المختار، ويدل عليه هو أن الحال فيما ذكرناه محتمل، فلا وجه للقطع بما ذكره أبو هاشم مع ظهور الاحتمال.

المسألة السادسة: في الإجماع المنقول بالآحاد.

زعم الشيخ أبو رشيد[3]من المعتزلة أن الإجماع المنقول بأخبار الآحاد لا يعمل به، ولا يكون حجة[1]، وإلى ذلك ذهب الشيخ أبو حامد الغزالي[2]، وحجتهما على ذلك هو أنه لا يورث علماً ولا عملاً، فيجب القضاء بفساده.

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٧٥).

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٥٨/٢)، صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٧٥).

(١) **أبو رشيد:** سعيد بن محمد النيسابوري، من أصحاب قاضي القضاة، وإليه انتهت رئاسة المعتزلة بعده، له مؤلفات منها : ديوان

وإنما قلنا: إنه لا يورث علماً، فهذا مما لا خلاف فيه، فإن الكل متفق على أن المنقول بالآحاد لا يورث علماً بحال.

وإنما قلنا: إنه لا يورث عملاً فهو ظاهر أيضاً؛ لأن العمل بأخبار الآحاد إنما كان أخذاً من جهة الصحابة – رضي الله عنهم– واقتداءٍ بأعمالهم وإجماعهم على ذلك، فلهذا قضينا بذلك، بخلاف ما يروى من جهة الأمة من إجماع أو خلاف، فإنه لم يقم عليه دليل فيما ينقل من ذلك بأخبار الآحاد، فلو أثبتنا ذلك لكان إثباته بطريق القياس على خبر الواحد، وقد تقرر أن إثبات أصول الشريعة لا وجه للقياس فيها، فلا جرم قضينا بإبطاله ولم يكن عليه تعويل في علم ولا عمل.

والذي ذهب إليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة أنه مقبول في العمل[٣] وإلى هذا ذهب ابن الخطيب الرازي[٤] من الأشعرية.

وهذا هو المختار ومعتمدنا في الدلالة على ذلك، هو أنه مثمر للظن فوجب العمل عليه دفعاً للضرر المظنون.

ووجه آخر وهو أن الإجماع نوع من الأدلة الشرعية، فيجوز التمسك بمظنونه كما جاز التمسك بمعلومه قياساً على الأخبار.

قوله: إن هذا إثبات لأصول الشريعة بالقياس فلا يكون مقبولاً.

قلنا: هذا فاسد فإنا ما أثبتنا الإجماع إلا بأدلة قطعية كما مر تحقيقها، خلا أنّ قلنا: إن هذا القاطع يجوز نقله بأخبار الآحاد فيجب العمل عليه، وهذا لا مانع منه.

الأصول توفي حوالي سنة ٤٠٤هـ. انظر: الأعلام للزركلي (١٠١/٣).

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٨٠).

(٣) في المستصفى (١٥٨).

(٤) انظر: الكاشف لابن لقمان (ص١٥٦) ، هداية العقول للسيد الحسين بن القاسم (٥٩٥/١).

(٥) في المحصول (٢١٤/٤).

المسألة السابعة: في حال الإجماع المنعقد على خلاف الخبر[1]:

اعلم أن الإجماع إذا فرضنا انعقاده على مخالفة الخبر من أي عصر كان من عصر الصحابة، أو عصر التابعين، أو غير ذلك من سائر الأعصار فحال ذلك الخبر الذي فرضنا وقوع الإجماع على خلافه، لا يخلو: إما أن يكون متواتراً، أو يكون منقولاً بالآحاد فهاتان مرتبتان تشتملان على تفاصيل القول فيه:

المرتبة الأولى: في حالة إذا كان منقولاً بالتواتر:

واعلم أن فرض إجماع يقال فيه: إنه قد انعقد على مخالفة خبر متواتر يصعب تصوره؛ بل لا يمكن فرض وجوده؛ لأن فيه تصادم الأدلة القاطعة على المناقضة فلا سبيل إليه، وكيف لا ونحن نعلم من حالة الصحابة والتابعين في كل عصر من هذه الأعصار؛ تعظيم حال صاحب الشريعة، وامتثال أقواله والعمل عليها، ويرون المخالفة معصية للشارع، وغضاً من حقه وإسقاطاً لمنزلته، فأنى يتصور وقوع ما ذكروه والحال هذه!.

نعم: لو قدرنا وقوعه على جهة الفرض والتقدير، كيف الحكم فيه، فنقول: إذا قدرنا وقوعه على جهة الفرض فالتعلق بالإجماع أولى وأحق، لكونه مقطوعاً به فيما تناوله، ولا وجه يمكن صرفه عنه.

لا يقال: الخبر الذي تواتر نقله من الأدلة القاطعة، والإجماع أيضاً من الأدلة القاطعة فكيف قضيتم بتقديم الإجماع على الخبر وهما مستويان في مسلك القطع.

لأنا نقول: هذا مسلم ولكنا نقول: قد تعارض هاهنا قاطعان، لكن أحدهما وهو الخبر له عرضة النسخ وهو قابل له، والإجماع في نفسه غير قابل للنسخ ولا يتطرق إليه، فإذاً الوجه هو حمل الإجماع على القطع فيما تناوله، وحمل الخبر على مقتضى النسخ، ولا وجه لحمل هذه الصورة المفروضة على شيء، سوى ما ذكرناه، هذا كله لازم إذا لم يكن الإجماع في الخبر (دالاً)[2] على كونه منسوخاً، فالأمر كما قلناه من تقدير كونه منسوخاً.

---

(١) اختلف في هذه المسالة على مذاهب: قيل: عليه ترك العمل بالحديث والإصرار على الإجماع، وقيل: يجب الرجوع إلى موجب الحديث، وقيل: إن فرض ذلك مستحيل. انظر: المستصفى للغزالي (ص١٥٧)، البحر المحيط للزركشي (٥٠٧/٣).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية .

فأما إذا فرضنا انعقاد الإجماع على أن الخبر معمول به، وأنه غير منسوخ فهذا مما لا يتصور وقوعه، ولا مجال للنظر فيه بتقديم ولا تأخير، فلا حاجة بنا إلى إيراد الكلام عليه وإنما كلامنا في خبر مطلق.

ومن بديع سر هذه المسألة وعجيب حالها، أنه لابد من أن يفشوا فيما بين أهل الإجماع ويلهجوا به أن هذا الخبر الذي فرضنا مناقضاً للإجماع منسوخ، ويتحدث الناس به فيكون ما ذكرناه من لوازم الإجماع وضروراته، وفي هذا دلالة على أنه لا محمل له سوى النسخ كما قررناه.

المرتبة الثانية: في حالة إذا كان منقولاً بالآحاد، ثم هو في ذلك له حالتان:

الحالة الأولى: أن يعلم قطعاً أن الخبر قد بلغهم، فمتى فرضنا علمهم به، وأنهم قد أجمعوا على العمل على مخالفته، فلا محمل لذلك إلا على أحد أمرين:

- إما على الاستهانة بصاحب الشريعة والإعراض عن أقواله.
- وإما على العلم بكونه منسوخاً، ولا شك أن تنزيههم عن الاستهانة والإعراض هو الواجب، فإذا بطل ذلك لم يبق له (وجه)[1] إلا حمله على النسخ بكل حال.

الحالة الثانية: ألا يكون الخبر قد بلغهم، أو بلغهم خلا أنهم لم يجمعوا على العمل على مخالفته، فمتى كان الأمر فيه كما قلناه، فالواجب التمسك بالخبر لأنه هو الحجة، ولا حاجة بنا إلى الالتفات في معارضته إلى ما ليس بحجة، لأنّا إنما قضينا بتقديم الإجماع فيما ذكرنا لكونه قاطعاً، وهو غير قابل للنسخ فلهذا كان راجحاً على الخبر.

فأما إذا فرضنا عدم الإجماع على مخالفة الخبر، وإنما صدر العمل على مخالفته من أقوام معدودين، أو كان الخبر لم يبلغهم فالوجه هو التعويل على الخبر.

وقد ذهب مالك إلى تقديم عمل الصحابة، والتابعين في كل عصر على الخبر[2] من غير

التفاتٍ إلى التفصيل الذي ذكرناه[3].

---

(٣) أضافه المصنف في الحاشية .

(٤) انظر: المنخول للغزالي (ص٤٣١).

(١) أشار إلى أصل مالك وأتباعه في تقديم عمل أهل المدينة على الخبر، وقد رد المالكية أخباراً صحيحةً بناءً على هذا الأصل من ذلك حديث: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) عند البخاري (٧٤٠/٢)، ومسلم (١١٦٤/٣) من حديث حكيم بن حزام وغيره. وهذا

وهو فاسد فلعلهم لم يعلموا فإنهم لو علموا به عولوا عليه، ثم نقول أيضاً: إنهم ولو علموا به وعملوا على خلافه ولم ينعقد الإجماع، فإن الحجة في الخبر وهم محجوجون به فإذاً لابد من مراعاة ما ذكرناه من التفصيل.

فإذا تقرر ما ذكرناه فنقول: لو روى مالك خبراً ثم خالفه اعتماداً منه على ما ذهب إليه من تقديم عمل الصحابة على الخبر، فإنا لا نلتفت إلى مخالفته للخبر، ويكون الخبر عمدة لنا فيما تناوله، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن مالكا إن لم يلاحظ على ما ذكرناه لم يكن مطلعاً على حقيقة هذه المسألة وشرها.

المسألة الثامنة: في بيان حال الخلاف بعد انعقاد الإجماع:

اعلم أن هذه المسألة لها صورتان:

الصورة الأولى: في أنه هل يجوز انعقاد إجماع بعد إجماع على مخالفته:

زعم الشيخ أبو عبد الله البصري أن هذا جائز[1] وبيانه هو أنه لا يمتنع أن ينعقد الإجماع من جهة الأمة على قول، بشرط ألا يطرأ عليه إجماع آخر يكون مخالفاً له.

والذي عليه الأكثر من أئمة الزيدية والمعتزلة، والأشعرية[2](أن ذلك غير جائز)[3] إلا ابن الخطيب الرازي فإنه ذهب إلى ما قاله أبو عبد الله وجوزه[4].

والمختار عندنا تفصيل نشير إليه، وهو أن الحال في هذه لا يخلو: إما أن يكون في الجواز أو في الوقوع، فأما الجواز فهذا لا مانع منه، إما باعتبار الشرط كما قاله أبو عبد الله، وإما من غير شرط، فإن مثل هذا لا مانع منه من جهة العقل، إذ لا إحالة فيه.

وأما الوقوع فهو ممنوع؛ لأن الإجماع من الأمة منعقد على أن كل ما أجمعوا عليه، فإنه واجب العمل عليه في كل الأعصار، فلما كان الأمر كما قلناه لا جرم أمنا من وقوع هذا الجائز من جهة الشرع، ويدل على ذلك وجوه ثلاثة:

الأصل قد نازع مالك رحمه الله تعالى فيه الجمهور من العلماء، فعمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار لا فرق، والحجة ما ثبت عن صاحب الشريعة فمن كان معه السنة فهم أهل العمل المتبع. انظر: البرهان للجويني (١/٢٩٥)، البحر المحيط (٣/٤٠٠)، حاشية العطار (٢/٢٦٢)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص١٠٥).

(٢) انظر:الإحكام للآمدي (١/٣٣٩).

(٣) انظر: الكاشف للسيد العلامة ابن لقمان (ص١٤٠)، الإبهاج للسبكي (٢/٣٧٤).

(٤) أضافه المصنف في الحاشية.

(٥) في المحصول (٤/٣٠١).

أما أولاً: فلأن الأدلة التي دلت على كون الإجماع حجة هي بعينها دالة على تحريم المخالفة كقوله تعال:﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾(النساء:١١٥) فإن تقدير اتفاق أهل العصر الثاني على مخالفتهم هو إتباع لغير سبيلهم، فلهذا كان ممنوعاً.

وأما ثانياً: فلأن المسألة التي وقع الإجماع عليها من أهل العصر الأول لا يخلو حالها: إما أن تكون قطعية أو اجتهادية، فإن كانت قطعية امتنع مخالفتها وكان محرماً، وإن كانت اجتهادية فإن وقوع الإجماع عليها يرفع عنها حكم الاجتهاد؛ لكونها متفقاً عليها الآن فلا يجوز مخالفتها.

وأما ثالثاً: فلأن خلاف الأمة، وإتباع غير سبيلها معصية وذنب، فكيف يقال بصيرورته حجة من حجج الله تعالى؟!.

فظهر بما قررناه أنه لا يجوز أن ينعقد إجماع على مخالفة الإجماع الأول بكل حال.

الصورة الثانية: إذا ظهر الإجماع، ثم روي الخلاف عن واحد من جهة الآحاد فإنه لا يكون قادحاً في الإجماع، وعليه تعويل الأكثر من الزيدية، والمعتزلة، والأشعرية[1].

ومثال المسألة: ما روي عن أبي طلحة[2] أن البرد غير مفطر ولا يوجب نقض الصوم بأكله[3]، ويدل على ما قلناه هو أن المعتبر بالإجماع، فإذا حصل ولو في ساعة واحدة فإنه لا يجوز مخالفته، ومخالفة الواحد والاثنين لا يطرق خللاً في الإجماع؛ لأن المعصية على مثل هؤلاء جائزة.

المسألة التاسعة: في بيان حال الإجماع عند حصول المعصية من الأمة.

اعلم أن هذه المسألة لها صور ثلاث:

الصورة الأولى: هل يجوز اتفاق الأمة على الكفر أم لا؟.

زعم قوم أنه يجوز أن ترتد الأمة، وتكون خارجة عن الدين، ومتى كان الأمر كما ذكرناه لم يكن إجماعهم حجة، ولم يكونوا مؤمنين، ولا يكون سبيلهم سبيل المؤمنين وأيضاً فإنهم متى

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٤٨) ، المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٢/٢).

(٢) **أبو طلحة**: زيد بن سهل بن الأسود الأنصاري الخزرجي النجاري، شهد بدراً وما بعدها، أحد النقباء في بيعة العقبة ، توفي سنة ٣٤هـ.

انظر: طبقات ابن سعد (٥٠٤/٣).

(٣) رواه الطحاوي في مشكل الآثار (١١١٤/٥).

كذبوا الرسول خرجوا عن أن يكونوا أمة له، فإذاً عند تجويز الردة تبطل جميع الأحكام التي بالإجماع.

والذي عليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة، والأشعرية أن الكفر وإن كان جائزاً من جهة العقل؛ لكونه مقدوراً، لكنه ممنوع من جهة الشرع[1]، بدليل أمرين:

أما أولاً: فلأن قوله تعالى في آية المشاقة دال على وجوب المتابعة لسبيلهم، وإتباع سبيل المؤمنين مشروط بوجود سبيلهم، فلابد من أن يكون سبيلهم موجوداً ليمكن إتباعه، لأن مالا يتم الواجب إلا بوجوبه فهو واجب كوجوبه[2]، فإذاً لابد من بقائهم على الإيمان بالله ورسوله ليمكن إتباعهم فيما قالوه أو فعلوه.

وأما ثانياً: فلأن قوله « لن تجتمع أمتي على ضلالة »[3] صريح في نفي الخطأ، ولا خطأ أعظم من الكفر والردة، فثبت بما ذكرناه أنه لا يجوز عليهم الكفر بحال.

الصورة الثانية: إذا افترقت الأمة في المسألة على قولين، ثم قدرنا خروج إحدى الطائفتين عن الدين بالردة والكفر هل يبطل خلافهم، وتكون المسألة إجماعية في حق القول الآخر أم لا؟.

والحق أنها تصير إجماعية؛ لأن تجويز المعصية على بعض الأمة لا مانع منه بالكفر، وسائر أنواع المعاصي الكفرية، وإذا كان الأمر كما قلناه خرجوا من أن يكونوا من الأمة، وأن يكونوا من جملتها؛ لأن الآية والأخبار دالة على أن الأمة إنما هو من آمن بالله وصدق بكتبه ورسله واليوم الآخر، فإذا قدرنا الردة خرجوا عن ذلك؛ فلهذا حكمنا بأن الأمة هم الباقون من الأمة، فلهذا صارت إجماعية إذ لا مخالف في ذلك القول، وهذا هو فائدة الإجماع وحقيقته.

الصورة الثالثة: إذا افترقت الأمة على قولين في المسألة، وفسقت إحدى الطائفتين هل يسقط الخلاف أم لا؟ فالذي ذهب إليه الشيخ أبو علي، وقاضي القضاة عبد الجبار أن الخلاف يسقط وحجتهم على هذا هو أنهم قد خرجوا عن أعداد الأمة بفعل كبيرة، فأشبه ما لو كفروا وارتدوا فلما كان كفرهم يبطل خلافهم، فهكذا يكون حال فسقهم.

---

(١) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٩٢/١)، المعتمد لأبي الحسين (١١/٢)، المحصول للرازي (٢٩٣/٤).

(٢) قاعدة أصولية فقهية مشهورة يترجم لها أصحاب الأصول بما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، والخلاف والنزاع فيها بين الأصوليين طويل، وإن كانت لشهرتها قد أصبحت عند الكثير من المسلمات فلتراجع.

انظر: البحر المحيط للزركشي (١٧٩/١)، إجابة السائل لابن الأمير الصنعاني (٢٨٧/١).

(٣) سبق تخريجه(ص٩٣).

وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن خلافهم لا يسقط[1]، وحجته على هذا هو ما ثبت من كونهم من جملة المصدقين فيجب أن يعتد بخلافهم ولا يكون ساقطاً.

والمختار عندنا في هذه الصورة ما أسلفناه من قبل (وهو أن فسقهم إذا كان حاصلاً بطريق التصريح فهم خارجون عن عداد المؤمنين، فلا يكونون من الأمة، وإن كان الفسق من جهة التأويل كان الحكم فيه حكم من قدمنا ذكره من أهل التأويل)[2] فيمن يعتبر من أهل الإجماع ومن لا يعتبر فلا وجه لتكريره.

المسألة العاشرة: في الأخذ بأقل ما قيل هل يكون إجماعاً أم لا؟

حكى[3] أبو حامد الغزالي عن أقوام من الفقهاء، أنه إذا أخذ بأقل ما قيل في المسألة، فإنه يكون أخذاً بالإجماع وعملاً به.

والذي عول عليه الأكثر من أئمة الزيدية والمعتزلة والأشعرية، أن الأخذ بأقل ما قيل ليس من الإجماع في شيء أصلاً[4] ولنضرب لذلك أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: اختلف الناس في العدد الذي يجزي به الجمعة، فقال قائل: هم أربعون[5]. وقال آخرون: هم اثنا عشر[6]، فإذا قال أئمتنا – عليهم السلام– بأن العدد في الجمعة هم ثلاثة مع الإمام[7] فليس أخذاً من الإجماع، وإنما هو تمسك بدلالة شرعية.

المثال الثاني: اختلف الناس في الواجب في غسل الإناء من ولوغ الكلب، فقال قائل: هي سبع[8] وقال آخرون: هي ثلاث[9]، وقال آخرون: إنها واحدة. فالموجب للواحدة ليس متمسكه الإجماع في كونه أخذاً بأقل ما قيل.

المثال الثالث: خلاف الناس في دية اليهودي إذا قتل فقال قائلون: هو مثل دية المسلم[1] وقال آخرون: هو مثل نصفها[2]، وقال فريق: أنه مثل ثلثها[3] فإذا قال الشافعي أنها ثلث

---

(١) انظر: هداية العقول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٥٦٣/١) .

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) في المستصفى (ص ١٥٨).

(٤) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٩٦/١) ، البحر المحيط للزركشي (٣٣٦/٤) .

(٥) وهذا هو مذهب الشافعية. انظر: مغني المحتاج للشربيني (٢٨٢/١).

(١) روي عن ربيعة، والزهري، والأوزاعي، ومحمد بن الحسن الشيباني. انظر: نيل الأوطار للشوكاني (٢٨٥/٣).

(٢) وهو مذهب أبو حنيفة. انظر: المبسوط للسرخسي (٢٤/٢).

(٣) وهو مذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة. انظر: نيل الأوطار للشوكاني (٤٢/١).

(٤) وهو مذهب الزيدية والحنفية. انظر: الانتصار للإمام يحي بن حمزة (٥١٤/١)، الهداية للمرغياني (٢٣/١).

الدية فليس مأخذه الإجماع في ذلك؛ لأنه لو كان مأخوذاً من الإجماع كما زعموا لكان من زاد على ذلك القدر يكون خارقاً للإجماع، وهذا فاسد، فإن من زاد على المقدار المتفق عليه من جهة الأمة فإنه لا يعد خرقاً، ولا يكون خارجاً به عن الإجماع، وإنما المعتمد في ذلك إنما هو على أصلين:

أحدهما: وجوب الاتفاق على هذا القدر بعينه، فإن من قال بوجوب الأربعين في عدد الجمعة فقد أوجب اعتبار الثلاثة، ومن قال: بوجوب الاثني عشر فقد أوجب اعتبار الثلاثة أيضاً، وهكذا القول في سائر الأمثلة، ولهذا فإنا لو قدرنا أن بعض الأمة ذهبوا إلى أنه لا يجب اعتبار العدد أصلاً لم يكن أخذاً بأقل ما قيل؛ لأنه قد قيل أنه لا اعتبار بالعدد في حال، فإذاً لابد من وجوب اعتبار الاتفاق على الأقل كما قررناه.

وثانيهما: البراءة الأصلية، فإنا لما أوجبنا الثلاثة في عدد الجمعة على تقدير أن أحداً من الأمة لم يقل بأقل من هذا العدد، ثم بحثنا عن الأدلة الشرعية فلم نجد دليلاً على ما زاد على هذا العدد، فرجعنا في ذلك إلى استصحاب البراءة الأصلية، التي دل عليها العقل

فحصل من مجموع ما ذكرناه أن هذا إنما هو تمسك بالاستصحاب، وإيجاب المقدار المذكور لا بالإجماع كما لخصناه.

فهذا ما أردنا ذكره في هذه المسألة وبتمامه يتم الكلام على الباب الثالث في كيفية انعقاد الإجماع. وبالله التوفيق.



(٥) الهادوية، والحنفية. انظر: شرح التجريد للمؤيد بالله (٣٠٩/٥) ،سبل السلام للصنعاني (٢٥١/٣).

(٦) المالكية ،والحنابلة. انظر: نيل الأوطار للشوكاني (٢٢٢/٧).

(٧) الشافعية . انظر: سبل السلام للصنعاني (٢٥١/٣).

الباب الرابع

في حكم الإجماع

اعلم أن هذا الباب هو آخر أبواب الإجماع، وهو مرسوم لبيان ثمرة الإجماع، وما يصح الاستدلال عليه بالإجماع ومالا يصح، وبيان ما يكون خرقاً، مما لا يكون خرقاً لإجماعهم ووجوب الإتباع، وتحريم المخالفة، وشفاء العليل من هذه القاعدة؛ إنما يحصل بأن نرسم فيه مسائل تحصر المقصود بمشيئة الله تعالى.

المسألة الأولى: **في بيان ما يصح أن يعلم بالإجماع من المسائل ومالا يصح**[1].

اعلم أن المسائل بالإضافة إلى دلالة الإجماع عليها على ضربين:

فالضرب الأول: منهما لا يمكن إثباته بدلالة الإجماع على حال أصلاً، ولا يمكن ذلك فيه، وهذا إنما هو في المسائل التي تكون أصلاً لصحة الإجماع، ولا يمكن العلم بكونه حجة إلا بعد العلم بها، وهذا نحو: العلم بالله تعالى وحكمته، والعلم بصاحب الشريعة وصدقه فإن هذه الأمور وما شاكلها من المسائل لا يمكن العلم بها بواسطة دلالة الإجماع؛ لأنه لا يكون حجةً إلا بعد إثباتها وتقريرها، فلو أثبتناها به لكان دوراً محضاً وأنه محال.

الضرب الثاني: ما يمكن الاستدلال عليه بالإجماع، وذلك قسمان:

فالقسم الأول: منهما ما كان متعلقاً بالمسائل الدينية، وهذا نحو: العلم بأنه تعالى غير مرئي، وأنه واحد لا ثاني له وما شاكلهما، فالاستدلال عليهما بالإجماع يصح لا محالة لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على ثبوتهما، ولهذا فإنا نقطع بكون الإجماع حجة عند النظر في أدلتها، سواءً جوزنا أنه تعالى مرئي أو غير مرئي، أو أنه واحد أو غير واحد.

فصارت المسائل الدينية بالإضافة إلى الإجماع، وإلى سائر الأدلة السمعية على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: ما يستحيل العلم به بواسطة السمع ولا مجال له فيه، وهذا كما قررناه نحو: العلم بالله تعالى وحكمته، وكونه عالماً بالجزئيات والكليات، فإن هذا وأمثاله مما لا سبيل إلى تحصيله بواسطة الأدلة السمعية (لإفضائه)[1] إلى الدور كما لخصناه.

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (٢٥٧)، البحر المحيط للزركشي (٣(٥٦٤)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (ج٤/ص١٦٨٥)، حاشية العطار (٢/٢٢٧).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣)

المرتبة الثانية: مالا سبيل إلى العلم به إلا بواسطة السمع، وهذا نحو: العلم بتفاصيل القيامة وأحكام البعث، وغير ذلك من الأمور الأخروية، ونحو: الأمور الجائزة التي لا يقضي فيها العقل بوجوب ولا إحالة، فإن مستند العلم بها إنما هو السمع لا غير، والعقل لا مجال له فيها.

المرتبة الثالثة: ما يمكن العلم به بواسطة العقل والسمع جميعاً، وهذا نحو: العلم بالرؤية واستحالتها(١)، والعلم بالوحدانية، فإن العقل كما يمكن التوصل به إليها، فالسمع أيضاً دال عليها، فإن العلم بصحة السمع غير متوقف على هاتين المسألتين، ولهذا جاز إثباتهما بواسطته كما قررناه.

لا يقال: إن الاستدلال بالسمع على هذه المرتبة الثالثة فيه إشكال، وبيانه: هو أنكم إذا قلتم بجواز الاستدلال بالأدلة العقلية والسمعية على هذه المرتبة، فلو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق في وجوب تأويل الدليل السمعي على موافقة مقتضى الدليل العقلي، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل، فإما أن نكذب العقل، أو نؤول النقل فإن كذبنا العقل فهو محال؛ لأنه يلزم من تكذيبه ألا نثق بشيء من الحقائق على حال، لأنه هو الأصل في تقريرها وإثباتها، ولا سبيل إلى الوصول إلى شيء منها إلا بواسطة العقل، ولما بطل ذلك وجب تأويل دليل النقل، فإذاً لا سبيل إلى إفادة العلم بظاهر ما أشعر به النقل إلا بشرط ألا يوجد في العقل ما يخالفه، وهذا لا سبيل إليه إلا بأحد أمرين:

إما بأن نقيم دلالة عقلية على صحة ما أشعر به ظاهر النقل، وحينئذ يصير الاستدلال بالسمع فضلاً لا حاجة إليه.

وإما بأن نقيم دلالة قاطعة على أن الشيء الفلاني غير معارض للدليل النقلي، ولا الشيء الفلاني إلى غير نهاية وهذا محال.

فثبت بما ذكرناه أن إفادة الدليل النقلي لما يفيده غير يقينية؛ لتوقفها على ما ذكرناه وهو غير يقيني؛ فيجب ألا تكون يقينية وهذا هو مطلوبنا.

---

(١) ذهب أهل السنة ومن وافقهم إلى القول بجواز رؤية المؤمنين ربهم في الأخرة ، وذهبت الفرقة العدلية من الزيدية والمعتزلة ومن وافقهم إلى إنكار رؤيته تعالى في الآخرة، ومسألة الرؤية من المسائل الكلامية المشهورة التي طال فيها النزاع بين الفريقين، وأدلة كل فريق مبسوطة في كتب الكلام وغرضنا هنا الإشارة . انظر: الكاشف الأمين لمداعس (١/٢٧٢)، شرح المقاصد للتفتازاني(٢/١١٢)، اعتقاد أهل السنة للألكائي (٣/٤٥٤).

لأنا نقول: هذا فاسد، فإن ما ذكرتموه إنما يكون لازماً إذا كنا إنما نتمسك في هذه المرتبة بظواهر الأدلة النقلية، فحينئذ يلزم ما قلتموه، وليس الأمر كذلك، فإنا إنما نتمسك فيها بالنصوص الصريحة المقطوع بظواهرها، بحيث لا يحتمل تأويلاً لا على قرب ولا على بعد، وإذا كان الأمر فيها كما قلناه؛ استحال أن يقال: فلو قدرنا قيام دليل عقلي على خلاف ما أشعر به ظاهر النقل؛ لأنه إذا كان نصاً لا يحتمل التأويل بحال؛ استحال أن يقوم دليل عقلي قاطع على مخالفته؛ لأن ذلك يلزم منه مدافعة الأدلة وتناقضها، بل نقول: إذا كان نصاً فلا سبيل إلى تقدير ما يخالفه من جهة العقل أصلاً.

فهذا ما يتعلق به حكم (الإجماع وغيره)[1]، في الاستدلال على المسائل الدينية.

القسم الثاني: ما يتعلق بالأمور الدنيوية[2]:

وهذا نحو: تدبير الأمر في الآراء والحروب وما تقتضيه السياسة والإيالة، وهذا نحو: أن يجمعوا على أنه لا يجوز الحرب في موضع معين، أو على عمارة قلعة واحدة، أو هدمها فهل يجوز مخالفتهم فيما أجمعوا من ذلك أم لا؟.

فيه خلاف: فأما قاضي القضاة عبد الجبار فقد ضجع[3] كلامه فقال في «العمد»: يجوز مخالفتهم، لأن حالهم في ذلك ليس بأعلى حالة من الرسول، فإذا جاز مخالفة الرسول في ذلك جاز في حقهم أيضاً، وقال في كتاب « النهاية »: إن مخالفتهم في ذلك لا تجوز، لأن أدلة الإجماع لم تفصل في ذلك بين ما يكون من الأمور الدينية، أو يكون من الأمور الدنيوية[4].

فأما الشيخ أبو رشيد فقد قال: إذا استقر الإجماع لم يجز مخالفته، وإن لم يستقر جازت مخالفته[5].

---

(١) انظر: جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٧٦)، المحصول للرازي (٢٩٢/٤)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٥٥/٣)، البحر المحيط للزركشي (٥٦٤/٣)، حاشية العطار (٢٢٧/٢).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية .

(٣) **ضجع** : أي قصر وتردد. يقال: ضجع في الأمر إذا قصر ووهن كأنه لم يقم به، ومنه التضجيع في النية وهو التردد فيها وأن لا يبتها. انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٣٩٠/٣)، المغرب للمطرزي (٤/٢).

(٤) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٥/٢)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٥٩٨).

(٥) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٦٠)، جوهرة الأصول للرصاص (ص ٣٧٧).

والذي عليه أهل التحقيق من أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة والأشعرية، أن مخالفتهم حرام لا تجوز في شيء من ذلك؛ لأن أدلة الإجماع لم تفصل بين نوع ونوع؛ بل يجب القضاء بعصمتهم في كل ما أجمعوا عليه[1].

وقد ذكر بعض أصحابنا[2] أنه لا وجه لتقسيم إجماعهم إلى ما يكون دينياً، وإلى ما يكون دنيوياً وقال: إن كل ما أجمعوا فهو كله من أمور الدين لإعتلاقه بأحكام الشرع فلا حاجة إلى عده في الأمور الدنيوية.

وهذا فاسد، فإنها وإن كانت معتلقة بالأحكام الشرعية، فإن الأحكام الشرعية في نفسها منقسمة إلى ما يكون معدوداً في العبادات المحضة، وهذا نحو: الصلاة والصيام وغيرهما من أنواع العبادات، وإلى ما يكون معدوداً في العادات وهذا نحو: النكاح والطلاق والاستيلاد، وإلى ما يكون معدوداً في المعاملات، وهذا نحو: البيع والشراء والإجارة، فهذه الأمور وإن كانت معتلقة بالأحكام الشرعية لكنها على هذه الأقسام وإذا كان الأمر فيها كما قلناه، فغرض العلماء بقولهم في الإجماع: إنه متعلق بالأمور الدنيوية هو أنه ليس هو متعلقاً بالعبادات، وإنما هو أمر آخر، فحصل من هذا أنه لا ضير عليهم في إطلاقهم أن الإجماع متعلق بالأمور الدنيوية على التقرير الذي ذكرناه.

فأما قول أبي رشيد أنه إن استقر الإجماع لم يجز مخالفتهم، وإن لم يستقر جازت مخالفتهم، فإنما هو كلام من لم يحط علماً بحقيقة الإجماع، وتصور ماهيته، فإنا لا نقول بتحريم المخالفة إلا إذا كان الإجماع ثابتاً مستقراً، فأما إذا لم يستقر الإجماع فحقيقته ما حصلت فلا مانع من مخالفته، فإذاً لا وجه للمنع من تقسيم إجماعهم إلى أمر ديني، وإلى أمر دنيوي كما ظنه بعض أصحابنا والله أعلم.

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله(ص٢٦٠)، البحر المحيط للزركشي (٥٦٤/٣)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (١٥٥/٣).

(٢) الظاهر أن المقصود القاضي العلامة أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص، المتوفى سنة ٦٥٦هـ، حيث أشار إلى ذلك في جوهرة الأصول بقوله:" اعلم أن هذه المسألة مشوشة الوضع من وجوه، وذكر وجوهاً منها: أن فيها فرض ما هو ديني دنيوي مما يتناوله الإجماع بالتحليل والتحريم، فهذا غلط بين، فإن هذا لابد أن يعد في الأمور الدينية لإعتلاقه بأحكام الشرع، ولا معنى لعده في الأمور الدنيوية". أ.هـ بلفظه. جوهرة الأصول (ص٣٧٧).

المسألة الثانية: في حكم القول الثالث في مسألة واحدة هل يجوز أخذاً به أم لا[1]؟.

فنقول: إذا اختلف أهل العصر في مسألة واحدة على قولين، فهل يجوز لمن بعدهم أن يذكر قولاً ثالثاً؟ فيه مذاهب ثلاثة:

أولها: المنع من ذلك مطلقاً، وهذا هو الذي ذكره قاضي القضاة والجماهير من المعتزلة[2] وارتضاه[3] أبو حامد الغزالي.

وثانيها: جوازه مطلقاً، وهذا هو مذهب أهل الظاهر[4].

وثالثها: التفصيل في ذلك[5] وهذا هو رأي الشيخ أبي الحسين[6]، وارتضاه ابن الخطيب الرازي[7]، وهو المختار، ويدل عليه أنا نقول: كل مسألة فالحكم فيها، إما أن يكون بالإيجاب الكلي، أو يكون بالسلب الكلي، أو يكون بالإيجاب في البعض والسلب في البعض[8]، فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها، فإذا اختلفت الأمة على قولين في المسألة فإحداث ثالث في المسألة له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون جائزاً، وهو أنه إذا لم يكن فيه خروج عما أجمعوا عليه، فمتى كان الأمر فيه كما قلناه، فإنه يجوز إحداثه؛ لأنه لا يلزم منه إبطال ما أجمعوا عليه وهو محال ومثال المسألة: اختلافهم في الجد مع الأخوة فمنهم من جعل المال للجد كله[9] ومنهم من قال: بأنه يقاسم الأخوة[10] فهذان قولان.

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٤٤/٢)، المحصول للرازي (١٧٩/٤)، البرهان للجويني (٤٥١/١) الإحكام للآمدي (٣٣٠/١)، قواطع الأدلة للسمعاني (٤٨٧/١)، الإبهاج للسبكي (٣٦٩/٢)، البحر المحيط (٥٨٠/٣)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢٥٠/٣)، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٣٤٧/٣).

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٤٤/٢).

(٣) في المستصفى (ص ١٥٤).

(٤) وهو أحد قولي المؤيد بالله. انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٨١/١).

(٥) وهذا اختيار المنصور بالله، وصاحب الهداية، والمتأخرين من أئمة المذهب. انظر: هداية العقول (٥٨١/١).

(٦) المعتمد (٤٦/٢).

(٧) المحصول (١٨٠/٤).

(٨) وصورة ذلك: أن يقول بعضهم: لا يحل أكل لحوم السباع كلها، ويقول الآخر: تحل كلها، أو يقول: يحل أكل سباع الطير فقط، ويحرم سباع الوحش، ويقول الآخر بعكسه. فنقول: القول الثالث يحدث تحريم البعض إن كان القولان بالإيجاب الكلي والسلب الكلي، أو نقول: الثالث يحرم نوع من الطيور، ونوع من الوحش فقط. انظر: نفائس الأصول للقرافي (ج٦/ص٢٦٥٣).

(٩) وإليه ذهب أبو بكر، وابن عباس، وأبو حنيفة وجماعة. انظر: بداية المجتهد لابن رشد (٢٥٩/٢).

(١) وإليه ذهب أمير المؤمنين، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، والشافعي وهو مذهب العترة. انظر: شرح التجريد للمؤيد بالله

فلو قدرناه قائلاً ثالثاً من بعض الأمة بعد ما مضى الإجماع على الاختلاف على هذين القولين يقول: بأن للجد السدس مع الأخوة، فمثل هذا يكون جائزاً إذ ليس فيه خروج عن إجماعهم؛ لأن الإجماع منعقد على أن له قسطاً من المال، ولكن اختلفوا في مقداره فالقائل بأن له السدس، هو قائل بأن له قسطاً منه، فلما لم يكن فيه خروج عما أجمعوا عليه لا جرم كان جائزاً.

الحالة الثانية: أن يكون ذلك ممتنعاً، وهو إذا كان في إحداث الثالث خروج عما أجمعوا عليه، فمتى كان الأمر فيه كما قلناه، فإنه لا يجوز إحداثه؛ لأنه يلزم منه إبطال ما أجمعوا عليه وهذا محال.

ومثال المسألة: اختلافهم في الجارية المشتراة إذا وطئها المشتري، ثم وجد فيها عيباً، فقد اختلفوا فيها على قولين:

فذهب بعضهم إلى منع ردها، ويرجع المشتري بإرش العيب لا غير[1].

وذهب بعضهم إلى أنها ترد مع العقر[2].

فإذا كانوا متفقين على هذين القولين، فلو ذهب أحد من الأمة إلى ردها مجاناً لكان خرقاً للإجماع؛ لأن في قوله هذا، إبطال لما قد أجمعوا عليه من حصول عوض، إما في حق البائع وهو رد العقر، وإما في حق المشتري وهو الرجوع بالإرش، فإذا قال: ترد مجاناً فقد أبطل العوض بكل حال في حقهما جميعاً، فلهذا كان قولاً باطلاً لمخالفته لما عليه الإجماع هذا كله إذا كان الإجماع قد ثبت واستقر على اختلافهم على هذين القولين.

فأما إذا لم يكن الإجماع قد استقر، ولا خاضوا بأجمعهم في المسألة، فإن إحداث ثالث لا يكون خرقاً لإجماعهم، فإنه يحكى عن أمير المؤمنين أنه أفتى بجواز رد الجارية المعيبة إلى البائع مجاناً من غير عوض في حق البائع والمشتري، وإليه ذهب الشافعي[3] وفي هذا دلالة على أنهم ما خاضوا فيها بأجمعهم، وكيف لا وقد خالف فيها أمير المؤمنين وهو سيد الصحابة والتابعين وإمامهم فكيف ينعقد إجماعهم مع مخالفته هذا محال؟!.

واحتج المنكرون بشبه ثلاث:

(١٥٣/٤-١٥٤).

(٢) وهذا هو مذهب العترة عليهم السلام. انظر : التاج المذهب للعلامة أحمد بن قاسم العنسي (٢/٤٢٤).

(٣) وإليه ذهب زيد بن ثابت، وابن عمر. انظر: تقويم النظر لأبي شجاع (٢/٢٧١).

(٤) انظر: المستصفى للغزالي (ص١٥٤).

الشبهة الأولى: قولهم: إن الأمة حين اختلفت على قولين، فقد أوجب كل واحد من الفريقين الأخذ إما بقوله، وإما بقول صاحبه، وتجويز القول الثالث يبطل ذلك؛ لأن فيه الإعراض عن هذا وعن ذاك إلى هذا الثالث، فلأجل هذا حكمنا ببطلانه بكل حالٍ.

والجواب: أنهم إنما أوجبوا ذلك بشرط ألا يظهر وجه ثالث، فإذا ظهر فقد زال شرط ذلك الإجماع؛ فلهذا كان جائزاً.

لا يقال: لو جوزنا هذا الاحتمال؛ لجاز أن يقال: إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على القول الواحد؛ بشرط ألا يظهر وجه القول الثاني، فإذا ظهر فقد زال شرط ذلك الإجماع فعلى هذا يجوز خلافه وهو محال.

لأنا نقول: هذا الذي ذكرتموه(صحيح لا نمنع منه)[1] لكنهم منعوا من اعتباره في الإجماع على القول الواحد، واعتبروه في الإجماع على القولين، وإذا كان الأمر كما قلناه لم يكن لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بينهما، فبطل ما توهموه.

الشبهة الثانية: قالوا: الذهاب إلى القول الثالث إنما يكون سائغاً لو أمكن كونه حقاً وهو لا يمكن كونه حقاً إلا بعد بطلان القولين الأولين ضرورة أن الحق واحد[2]، وعند هذا يلزم اجتماع الأمة على الباطل وأنه محال.

والجواب: ما ذكروه إنما يتوجه على القول بأن الحق في المسائل الاجتهادية واحد، ونحن لا نقول به، وسيأتي إيضاحه في الاجتهاد، فأما مع القول بإصابة الآراء في الاجتهاد فهذا ليس لازماً، وعلى هذا لا يلزم من كون بعض الاجتهادات حقاً فساد الباقي؛ فعلى هذا تكون الأقوال الثلاثة حقاً لا محالة.

الشبهة الثالثة: قالوا: الإجماع منعقد على المنع من إحداث قول ثالث، كما كان الإجماع منعقداً على المنع من إحداث قول يخالف الإجماع المصرح، والإجماع على هذا سابق، ألا ترى أنهم منعوا من إحداث قول آخر في الجد مع الأخوة، تكون فائدته أن المال يكون للأخوة دونه، وما ذاك إلا لسبق الإجماع على منع القول الثالث، فلهذا حكمنا ببطلانه.

والجواب: أنّا لا نسلم انعقاد الإجماع على ما قالوه، من سبق الإجماع على رد القول الثالث فمنهم الدعوى، وعلينا إنكارها.

---

(١) وهذا بناءً على القول بأن الحق في المسائل الاجتهادية الظنية مع واحد، وقد سبق الإشارة إلى هذه المسألة والخلاف فيها.

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

قوله: منعوا من إحداث قول ثالث في حق الجد فهكذا في غيره.

قلنا: هذا فاسد، فإنهم لم يمنعوا من حيث أنهم أجمعوا على المنع من إحداث قول ثالث وإنما منعوا من حيث أن القول بأن المال كله للأخ يتضمن بطلان إجماعهم، فإنهم مجمعون على أن للجد قسطاً من المال، ولكن اختلفوا في تعيينه، وصرف المال كله إلى الأخ يبطل هذا الإجماع؛ فلأجل هذا كان باطلاً، فإذاً لا وجه للمنع من إحداث ذلك القول الثالث مطلقاً، ولكنه يكون مقرراً على التفصيل الذي أشرنا إليه.

المسألة الثالثة: في حكم القول الثالث في مسألتين بالإضافة إلى حكم واحد[1].

فإذا اختلف أهل العصر على قولين في مسألتين، والحكم واحد فهل يجوز لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا؟ واعلم أن لهم في ذلك حالتين:

الحالة الأولى: أن يتفقوا أنه لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام، أو في حكم مخصوص، فمتى كان الأمر كما قلناه، فإنه لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما، ويكون الفصل بينهما مخالفة لما قالوه واعتقدوه، فيكون باطلاً، ثم إن ذلك يكون على ثلاثة أوجه:

أولها: أن تحكم الأمة في المسألتين بحكم واحد إما بالتحليل وإما بالتحريم.

وثانيها: أن تحكم بعض الأمة فيها بالتحريم، والبعض بالتحليل.

وثالثها: ألا ينقل إلينا منهم حكم واحد فيها، ففي هذه الصورة متى دل الدليل في إحدى المسألتين على تحريم أو تحليل، وجب أن يكون الحكم في الأخرى كذلك، هذا الحكم إذا صرحوا أنه لا فصل بينهما.

الحالة الثانية: ألا ينصوا على شيء من ذلك، لكن لم يكن منهم من فرق في الحكم بينهما، وقد اختلف في ذلك: فمنهم من منع من الفصل بينهما مطلقاً، ومنهم من جوزه مطلقاً، فأما قاضي القضاة فإنه قد ضجع كلامه، فذكر في العمد أنه لا يجوز الفصل بين المسألتين، وذكر في موضع آخر جوازه[2].

---

(١) هذه المسألة يجري القول فيها على نحو الكلام في المسألة التي قبلها. انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٦٧)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٩٦)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٤٦/٢)، المحصول للرازي (١٨٢/٤)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦١٦)، التلخيص للجويني (١٩٣/٣)، نفائس الأصول للقرافي (ج٢٦٥٩/٦).هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٩١/١).

(١) انظر: المعتمد (٤٦/٢)، منهاج الوصول (ص٦١٦).

فأما الشيخ أبو الحسين فإنه فصل[1] في ذلك تفصيلاً فيما يجوز الفصل بينهما، ومالا يجوز، وحاصل كلامه أنه إذا علم أن طريقة الحكم فيهما واحدة فذلك جارٍ مجرى أن يصرحوا بأنه لا فصل بينهما، فمن فصل بينهما يكون لا محالة مخالفاً لما اعتقدوه من الجمع بينهما، ولنضرب في ذلك أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: من ورث العمة ورث الخالة، ومن منع إحداهما منع الأخرى، وإنما جمعوا بينهما من حيث أنتظمتهما طريقة واحدة، وهو حكم ذوي الأرحام في التوريث[2].

المثال الثاني: قولنا المس واللمس ينقضان الوضوء، وبعضهم قال بأنهما لا ينقضان الوضوء، وإنما جمعنا بينهما من حيث أنه قد شملتهما طريقة واحدة، وهو كونهما من جملة النواقض للوضوء[3].

المثال الثالث: طهارة الوضوء وطهارة الغسل يفتقران كلاهما إلى النية، وقال بعضهم: لا يفتقران إلى النية جميعاً[4]، وإنما جمعنا بينهما من حيث انتظما في طريقة واحدة، وهو كونهما شرطين في الصلاة، ولا يتم إلا بإحداهما.

فهذا وأمثاله مما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما، خلا أن هذا الإجماع متأخرُ عن سائر الإجماعات في القوة للاحتمال الذي هو مشتمل عليه كما ترى.

فأما إذا لم يكن الحال كما ذكرناه، فالحق جواز الفرق لمن بعدهم؛ لأنه لا يكون بذلك مخالفاً للإجماع لا في حكم ولا في علة حكم.

أما الحكم فلأنه قد وافق كل واحد من الفريقين في بعض أقواله، وإن كان مخالفاً له في البعض الآخر، والبعض الذي خالف فيه، قد وافق فيه الفريق الآخر فلم يقل بقول خارج عن قول الفريقين.

---

(٢) في المعتمد (٤٦/٢).

(٣) القول بالتوريث هو قول أمير المؤمنين، وابن مسعود، وأبي الدرداء من الصحابة، وهو مذهب العترة، وأبي حنيفة، وذهب زيد بن ثابت من الصحابة إلى عدم توريث ذوي الأرحام و إليه ذهب مالك والشافعي وخالف الإجماع على هذين القولين بشر بن غياث فأسقط الخالة مع وجود العمة. انظر: البحر الزخار (٣٥٢/٥).

(٤) مذهب العترة جميعاً، والحنفية عدم انتقاض الوضوء من مس الذكر واللمس للمرأة، وهو مذهب الإمام يحيى عليه السلام، وذهب الشافعية، والحنابلة إلي القول بأنهما ينقضان الوضوء . فلينظر في قول الإمام يحيى هنا قولنا: المس واللمس ينقضان الوضوء. انظر: الانتصار للإمام يحيى (٨١٠/١وما بعدها).

(٥) القول بافتقار الوضوء والغسل إلى النية هو قول العترة، والشافعي، ومالك، وذهبت الحنفية إلى عدم افتقارهما إلى النية. انظر: الانتصار للإمام يحيى بن حمزه (٥٩/٢).

وأما العلة فلا، إنما فرضنا الكلام في مسألتين يجوز ألا تكون العلة فيهما واحدة، ووجه آخر وهو أنه كان يلزم إذا قال بعض الأمة: بتحريم مسألتين متباينتين في العلة، وقال الباقون: بإباحتهما أن يكونوا قد أجمعوا على عدم الفصل بينهما، وحينئذ يلزم عليه المحال وبيانه: أنه كان يلزم إذا حرم بعضهم إحدى المسألتين المتباينتين في العلة، وأباح الأخرى وحرم الباقون ما أباحه هؤلاء، وأباحوا ما حظروه أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهما فرقاً فلا يجوز لأحد أن يحرمهما جميعاً أو يبيحهما جميعا [(1)].

وهذا باطل وتقرير بطلانه: أنه لو امتنع الجمع بين المسألتين عند فرقهم بينهما؛ لوجب على من وافق الشافعي في مسألة واحدة أن يوافقه في جميع مذهبه، ويسقط عنه الاجتهاد والأمة مجمعة على خلاف ذلك، فهذا المحال لازم على المنع من الفرق فيما جمعوا فيه بين المسألتين المتباينتين في العلة كما ذكرناه.

(واعلم أن حاصل هذا الإلزام الذي ذكره[(2)] الشيخ أبو الحسين، أنه لو امتنع الجمع فيما افترقت فيه الأمة على قولين في مسألتين متباينتين في الحكم والعلة، لوجب انسداد مسالك الاجتهاد على كل مجتهد في كل مسألة افترقت فيها الأمة على قولين، وللزمه أن يكون متابعاً لأحد المجتهدين في تلك المسألة، و ألا يحدث اجتهاداً من نفسه وهو باطل، لأنه يؤدي إلى ألا تفرقة بين ما أجمعوا عليه، وبين ما اختلفوا فيه في وجوب الإتباع وهو باطل وقد علم قطعاً أن للمجتهد إتباع نظره مطلقاً في ما حدث، وفيما تقدمه فيه خلاف، فهذا هو مراد الشيخ بقوله بوجوب متابعة الشافعي في كل أقواله)[(3)].

واحتج المانعون من الفرق بشبهتين:

الشبهة الأولى: هو أن الأمة إذا قال نصفها بالحرمة في المسألتين، والنصف الآخر بالحل فيهما، فقد اتفقوا لا محالة على أنه لا فصل بينهما، وعلى هذا يكون الفصل بينهما رداً للإجماع، وأنه محال.

والجواب: ما تريدون بقولكم: إنهم اتفقوا على أنه لا فصل بين المسألتين، فإن عنيتم أنهم نصوا على استوائهما في الحكم فهما مستويان في الحكم (وإن أردتم أنه لا يجوز الفصل

(١) انظر: جوهرة الأصول للرصاص (ص ٣٩٨).

(٢) في المعتمد (٢/٥٠).

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

بينهما)[1] فليس الأمر كذلك، فإن مثل هذا لا نسلمه لما قدمنا، والنزاع في الحقيقة متناول لهذا، وإن عنيتم به أن كل من قال بإحدى المسألتين فهو قائل بالأخرى أيضاً، فهذا جيد، ولكن فلم زعمتم أن هذا يمنع من الفصل بينهما، وهل وقع النزاع إلا فيه، وهو أول المسألة فبطل ما توهموه.

الشبهة الثانية: قالوا: الأمة إذا اختلفت على قولين في مسألتين، فقد أوجب كل واحد من الطائفتين فيهما على الآخر أن يقول بقولها، أو بقول الطائفة الأخرى، وحظرت ما سوى ذلك، وكل ما ذكرناه يمنع من الفرق بين المسألتين وهو المقصود.

والجواب: أنا نقول: إنهم إنما أوجبوا ذلك بشرط ألا يفرق بعض المجتهدين بين المسألتين فإن فرق فلا حرج في ذلك، فإن زعموا أنه لا التفات إلى هذا الشرط، فهو ممنوع، فإن النزاع ما وقع إلا فيه، ويؤيد ما ذكرناه من جواز الفرق بين المسألتين، هو أن مثل ذلك قد وقع، ولولا أنه جائز لما وقع، وبيانه: هو أن الأمة لما افترقت في الجماع، والأكل على جهة النسيان ، فقال بعضهم : بكونهما ناقضين للصوم جميعاً ، وقال بعضهم: أنهما لا ينقضان جميعاً، ثم فرق بينهما الثوري[2] فقال: ينقض أحدهما دون
الآخر[3]، فإذا كان هذا واقعاً فلا وجه لإنكاره.

المسألة الرابعة: في حكم القول الثالث في مسألتين بالإضافة إلى حكمين مختلفين.

ولنذكر في ذلك مثالين:

المثال الأول: فيما إذا أجمعوا(على قولين)[4] هل يجوز لمن بعدهم أن يفرق بينهما أم لا؟ وهذا نحو: أن تنقسم الأمة فيقول بعضهم: الطهارة من شرطها النية، والصوم شرط في الاعتكاف، ويقول الفريق الآخر: بعكس ذلك وهو أن الطهارة ليس من شرطها النية[5] ولا

---

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) **الثوري** :سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبدالله الثوري الكوفي ، ولد سنة ٩٥هـ ، كان من الحفاظ المتقنين والفقهاء في الدين، توفي سنة ١٦١هـ. انظر: مشاهير علماء الأمصار لابن حبان (ص٢٦٨).

(١) ذهب الجماهير من العلماء إلي أن من أكل، أو شرب أو جامع ناسياً ، فلا ينتقض صومه ولا قضاء عليه وذهب مالك إلى القول بالنقض، وعن الثوري روايتان : ففي رواية الأشجعي القول بعدم النقض، وفي رواية المعافري التفرقة بينهما فينتقض بالجماع ناسياً لا بالأكل والشرب. انظر: الاستذكار لابن عبد البر(٣٤٩/٣).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) سبق الكلام على مسألة اشتراط النية في الطهارة في (ص١٩٩).

الصوم شرطاً في الاعتكاف[1]، فهل يجوز لأحد بعدهم أن يقول: بالفرق بأن الطهارة من شرطها النية، وليس الصوم شرطاً في الاعتكاف أم لا؟.

المثال الثاني: فيما إذا فرقوا هل يجوز لمن بعدهم أن يجمع بين المسألتين أم لا ؟ وهذا نحو: أن تنقسم الأمة فيقول بعضهم: القياس ليس حجة والخوارج مبطلون، ويقول الفريق الآخر: عكس ذلك بأن القياس حجة والخوارج محقون، فهل يجوز لمن بعدهم أن يجمع بينهما بأن يقول القياس حجة والخوارج مبطلون أو لا يجوز ذلك.

واعلم أن إحداث القول الثالث جائز بشرطين:

الشرط الأول: فيهما ألا يكون منهم نص على المنع من الجمع والتفريق بينهما، ومتى وجد ذلك منهم لم يكن لأحد أن يجمع بين ما فرقوا، ولا أن يفرق بين ما جمعوا؛ لأن في ذلك مخالفة لما نصوا عليه ولا سبيل إليه.

الشرط الثاني: أن لا تنظمهما طريقة واحدة في الفرق، أو الجمع فإنه متى كان الأمر كما قلناه لم يكن لأحد أن يجمعهما، ولا أن يفرق بينهما؛ لأن حصول الطريقة الناظمة بينهما تنزل منزلة الإجماع على أنه لا يجوز الفرق فيما جمعوه، وأنه لا يجوز الجمع بين ما فرقوه[2].

المسألة الخامسة: في التأويل والعلة والاستدلال[3].

فهذه أمور ثلاثة لابد من كشفها:

أولها: التأويل وهو أن الأمة إذا تأولت الآية بتأويل أو تأويلين، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث تأويل آخر غير ما ذكروه أم لا؟.

---

(٤) ذهب العترة جميعاً ،وابن عباس، وابن عمر من الصحابة، ومالك وأبو حنيفة إلى اشتراط الصوم في الاعتكاف وذهب ابن مسعود من الصحابة والشافعي، وأحمد إلى عدم اشتراطه. انظر: البحر الزخار (٢/٢٦٧).

(١) زاد في جوهرة الأصول شرطاً ثالثاً وهو: أن تكون المسألة اجتهادية لا قطعية، لأنه متى كانت قطعية كان الحق فيها واحداً وما عداه باطل. جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٩٥).

(٢) انظر: الكلام علي المسألة في صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٧٠)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٤٠٠) منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٦١٤)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٥٨)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٥١)، الإحكام للآمدي (١/٣٣٤)، البحر المحيط للزركشي (٣/٥٧٨)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٣/٢٥٣)، حاشية العطار (٢/٢٣٥)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (ج٤/ص١٦٤٨).

فمن الناس من منع من ذلك كما منع من ذلك في المذاهب كما حكيناه أولاً، ومنهم من أجازه وهو الذي عليه أئمة الزيدية[1]، والجماهير من المعتزلة، والأشعرية، كما سنقرر الدليل عليه من بعد بمشيئة الله تعالى.

وثانيها: أن الأمة إذا اعتلت للمسألة بعلتين، فهل يجوز لمن بعدهم أن يعلل بعلة ثالثة غير ما عللوا به أم لا؟ فيه خلاف:

فذهب قوم إلى منعه جرياً على ما قلناه في المذاهب، وذهب آخرون إلى جوازه، وهذا هو الذي عليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة، والأشعرية.

وثالثها: إذا استدلت الأمة بدليلين على المسألة، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل ثالث لهما أو لا؟

فذهب قوم إلى منعه، وذهب آخرون إلى جوازه، وهو الذي عليه الجماهير من أئمة الزيدية والمعتزلة، والأشعرية.

واعلم أنه إنما يجوز إحداث قول ثالث في التأويل، والعلة والاستدلال بشرطين:

الشرط الأول منهما: ألا يكون من جهة الأمة نص على المنع من الزيادة على ما ذكروه، فإن كان النص قد وجد على المنع من ذلك، فإن إحداث ثالث من ذلك ممنوعاً بكل حال لأن فيه ابطالاً لما نصوا عليه وهذا محال.

الشرط الثاني: أن يكون في إحداث هذا القول الثالث من التأويل والعلة، والدليل إبطال لما أجمعوا عليه، ومتى كان الأمر فيه كما قلناه، فإنه لا يجوز إحداثه لما كان متضمناً لإبطال ما أجمعوا على صحته، فمتى حصل هذان الشرطان، أو واحد منهما امتنع القول بإحداث الثالث بكل حال لما ذكرناه[2].

---

(٣) جمهور الزيدية. انظر: الفصول (ص٢٥٨)، منهاج الوصول (ص٦١٤).

(١) للإمام عبدالله بن حمزه تفصيل في جواز إحداث تأويل ثالث أشار إليه بقوله: " وعندنا أن الكلام في هذه المسألة يحتاج إلى تفصيل: وهو أن التأويل الثاني إن كان المرجع به إلى النقل من النبي صَلَّى الله عَلَيْه وآله وَسَلَّم أو إلى اللغة لم يجز إحداثه؛ لأنه لا يجوز أن يغبى ما ورد عن النبي صَلَّى الله عَلَيْه وآله وَسَلَّم عن جماعتهم وكيف وهم أصل الرواية عنه، والمعلوم من حالهم التنافس في الرواية والمبادرة إلى البيان في التبليغ، وكذلك هم أهل اللغة وفرسانها، وعبار بحورها، والمبرزون في معرفتها، ولا يجوز والحال هذه أن يحصل لمن بعدهم في ذلك العلم بشيء جهلوه، وإن كان التأويل يرجع إلى المعنى، ولم يكن ينافي التأويل الأول ولا ينقض حكمه فإنه يجوز إحداثه؛ لأن التعبد به يحسن، وليس فيه بطلان تأويلهم، ولا نقض إجماعهم، ولا يمتنع تعذر إحاطتهم بجميع المعاني، بل ذلك المعلوم من حالهم وحال جميع العباد.

انظر: صفوة الاختيار (ص٢٧٠).

فأما إذا كان إحداث القول الثالث لا يؤدي إلى شيء مما ذكرناه من هذين الأمرين فإن إحداثه يكون صحيحاً لا مانع منه لا محالة، والمعتمد في الدلالة على ما قلناه أمران:

أحدهما: أن الإجماع منعقد من جهة التابعين ومن بعدهم لا يزالون في العُصر الخالية والآماد المتمادية يستخرجون التأويلات، ويستنبطون العلل والأدلة لمسائل من غير نكير ولا ممانعة فيما بينهم، وفي ذلك دلالة قاطعة على صحة ما قلناه من إحداث قول ثالث ورابع على الشرط الذي اعتبرناه فيما تقدم.

وثانيهما: أنا نقول: لو امتنع ذلك لم يكن يمنعه وجه إلا لكونه مخالفاً للإجماع المتقدم ومعلوم أن الأمة لم تحكم بفساد الدليل الثاني، وإنما حكمت بصحة دليلها، وتأويلها وتعليلها وليس في حكمها بصحة ما ذكرته اقتضاءً لفساد غيره من ذلك، إذ لا يمتنع أن يدل على المسألة دليلان، وأن يكون للآية تأويلان، ويكون للحكم الواحد علتان فمثل هذا لا مانع منه؛ فيجب الحكم بجوازه وصحته وهو المقصود.

واحتج المنكرون لما ذكرناه بشبهتين:

الشبهة الأولى: قولهم قد تقرر صحة الوعيد على مخالفة سبيل المؤمنين بقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾(النساء: ١١٥)، ولا شك أن العلة والدليل والتأويل بغير ما قالوه: هو إتباع لغير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون داخلاً تحت الوعيد، وفي ذلك ما نريده.

والجواب: من وجهين:

أما أولاً: فلأن الآية إنما وردت على طريق الذم لمن خالف سبيل المؤمنين، واتبع خلاف قصدهم، فالمفهوم منه هو إتباع ما نفاه المؤمنون وحكموا ببطلانه، وهذا مسلم فأين هذا عما لم يحكموا ببطلانه ؟!.

وأما ثانياً: فلو لم تحدث هذه المسألة في العصر الأول، أليس لابد لها من علة ؟ فإذا لم يكن تعليلها مخالفة لسبيل المؤمنين، فهكذا إحداث علة ثانية، أو تأويل ثاني لا يكون فيه مخالفة لسبيلهم على حال أصلاً.

الشبهة الثانية: قالوا: إنه لو كان التأويل الثاني والعلة والدليل صحيحة كما زعمتم، لما جاز أن يذهل عنها الصحابة مع رسوخهم في العلم وتقدمهم فيه، وتحريهم في علوم الشريعة، وغوصهم على أسرارها، فكيف يجوز غفلتهم عن ذلك[1].

والجواب: الأمر وإن كان كما ذكروه في حقهم، لكنا نقول: يجوز أن يذهبوا عن ذلك إذا لم يطلبوه استغناءً بما قد ظفروا به، وأهل العصر الثاني إنما ظفروا به؛ لأنهم تنبهوا عليه بما ذكره الأولون، فلهذا عللوا به، وليس في ذلك استقصار لهممهم، ولا إبطال لما أجمعوا عليه، فيجب القضاء بجوازه كما ذكرناه، ولهم شبه غير ما ذكرناه أعرضنا عنها لركتها.

المسألة السادسة: في حكم الاتفاق بعد الخلاف بالإضافة إلى عصرين[2].

وصورة المسألة أن يتفق التابعون على أحد قولي الصحابة، ومثال المسألة: هو أن الصحابة اختلفوا في جواز بيع أمهات الأولاد[3] كما حكيناه عنهم، فمنعه بعضهم وجوزه آخرون، ثم اتفق التابعون بعد ذلك على منعه وتحريمه.

فالذي عليه الأكثر من أئمة الزيدية والمعتزلة، وأكثر الأشعرية أن ذلك يكون إجماعاً ويحرم مخالفته بكل حال، وهو مذهب بعض أصحاب الشافعي.

ومنهم من ذهب إلى أن هذا الإجماع لا يكون حجةً ويجوز مخالفته، وهذا شيء يحكى عن بعض المتكلمين وبعض أصحاب الشافعي، وبعض أصحاب أبي حنيفة.

ومنهم من فصل في ذلك تفصيلاً، فقال: إنما يحرم خلافه إذا كان المتفقون هم المختلفين فأما إذا كانوا غيرهم جاز خلافه ولم يحرم[4].

فهذه هي مذاهب الأصوليين في هذه المسألة على هذه الأقوال الثلاثة[5].

---

(١) وهذا ما تقدم الإشارة إليه من قول الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزه في منعه من إحداث تأويل إن كان مستنده النقل أو اللغة، لمثل هذا التعليل. صفوة الاختيار (ص٢٧٠).

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٦٤)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٨٨)، قواطع الأدلة للسمعاني (٣٠/٢)، التبصرة للشيرازي (ص٣٧٨)، الإبهاج للسبكي (٣٧٥/٢)، اصول السرخسي (٣١٩/١)، روضة الناظر لابن قدامة (٥٧٣/٣).

(١) اختلف في جواز بيع امهات الأولاد فالجمهور على المنع، وروي عن علي وابن عباس وابن الزبير وبه قال الناصر والإمامية وداود الظاهري. انظر: التاج المذهب للعنسي (٣٧٩/٣)، سبل السلام لأبن الأمير (١٢/٣)، المغني لابن قدامه (٤١٣/١٠).

(٢) الظاهر أن هذا القول لا وجه له، فالكلام في الاتفاق من أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، وإنما يكون هذا في الكلام على جواز الاتفاق بعد الخلاف في نفس العصر فتأمل.

(٣) ذهب أكثر العترة أبو العباس، وأبو طالب وابن سريج، وأتباعه وأكثر المعتزلة، والرازي، وابن الحاجب إلى أنه إجماع يجب إتباعه ، وذهب أحمد ،والأشعري، والصيرفي والجويني، والغزالي، والآمدي إلي امتناعه ، وذهب بعض المتكلمين، وبعض الحنفية ،والشافعية إلى

حجة القائلين وهو رأي ابن الخطيب[1]: على كونه إجماعاً يحرم مخالفته، هو أن الذي دل على كون الإجماع حجة من آية المشاقة وغيرها متناوله لكل عصر كما قررناه، ولم يفصل في تحريم إتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون قد تقدم اختلاف أو لم يتقدم، وإذا كان على ما قلناه وجب القضاء بكون هذا الإجماع حجةً، وأن مخالفته حرام، ولا التفات إلى ما سبق من الخلاف، ويؤيد ما ذكرناه هاهنا أنهم لو أجمعوا على مسألة لم يكن للصحابة فيها فتوى؛ لوجب أن يكون إجماعاً لا يجوز مخالفته، فهكذا إذا أجمعوا على مسألة قد كان للصحابة فيها قول وفتوى أن يكون إجماعاً؛ لأن العبرة إنما هو بإجماع التابعين وهو حاصل هاهنا.

حجة القائلين بأنه غير حجة، وأنه لا يحرم مخالفته، وهو رأي أبي حامد الغزالي[2] هو أن التابعين بالإضافة إلى هذه المسألة بعض الأمة، فلا جرم لم يصر قول الصحابة مهجوراً لا يجوز العمل عليه، فمذهب التابعين هو اختيار أحد قولي الصحابة لا تحريم قولهم، ويؤيد ما ذكرناه: هو ما تقرر من انعقاد الإجماع من الصحابة على جواز الأخذ بأحد القولين فلو قلنا بأن اختيار التابعين لأحد القولين يكون إجماعاً، لتناقض الإجماعان وهذا محال، ولا وجه للجمع بينهما إلا بما ذكرناه من أن التابعين ليسوا كل الأمة، بالإضافة إلى هذه المسألة وإنما هم يكونون بعضاً.

حجة القائلين بالفرق ظاهرة، وهو أنه إذا كان المجمعون هم الذين اختلفوا فالإجماع هاهنا حجة يحرم مخالفتها، لأنه لا ينعقد هاهنا أن يقال هم بعض الأمة، لأنا فرضنا أن الذين اختلفوا هم الذين اتفقوا بأنفسهم، بخلاف ما إذا كانوا غيرهم فإنه يمكن أن يقال هاهنا: إن الذين اتفقوا في هذه المسألة وهم التابعون هم بعض الأمة، بالإضافة إلى عصر الصحابة، فلهذا افترق الحال في الخلاف والوفاق بين أن يكون في عصر واحدٍ، وبين أن يكون في عصرين كما قررناه، فهذا ملخص ما يقال في توجيه هذه الأقوال.

فإذاً آل الكلام في حقيقة هذه المسألة إلى أنّا فيها بين أمرين:

أحدهما: أن نقول: إن هذا الإجماع قاطع لا يجوز مخالفته، والخلاف الأول في عصر الصحابة إنما جاز بشرط ألا ينعقد إجماع بعده على مخالفته.

جوازه ولا يكون إجماعاً . انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٨٧/١)، الإحكام للآمدي (٣٣٧/١)،التحبير للمرداوي (١٦٥٢/٤).

(٤) في المحصول (١٩٤/٤).

(١) في المستصفى (ص ١٥٥).

وثانيهما: أن نقول: إن هذا الإجماع ليس قاطعاً ويجوز مخالفته، لأن التابعين بالإضافة إلى هذه المسألة ليسوا كل الأمة، وإنما هم بعضها، ولا حجة في قول بعض الأمة، وإنما الحجة التي يجب إتباعها هو كل الأمة، لكن في كل واحد من هذين الأمرين تحكم لا مستند له وتقدير أمر لا دليل عليه.

وبيانه: هو أنّا شرطنا الإجماع الأول بألا يحصل إجماع على مخالفته، وهذا فاسد فإنا لو شرطنا هذا لجاز أن يقال: إذا أجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فهو اتفاق بشرط ألا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه، وقد مضت الصحابة على جهة الاتفاق مسوغة لكل واحد من القولين.

وقلنا: في الثاني أنه لا يحرم مخالفته؛ لأن التابعين هم بعض الأمة بالإضافة إلى هذه المسألة وهذا فاسد أيضاً، فإنه تحكم أيضاً فإن الغرض هو حصول الاتفاق، ولو في لحظة واحدة فإذا كان الصحابة مجمعين على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين، والتابعون قد أجمعوا على خلاف ذلك فقد تناقض الإجماعان، ولا ينفع أن يقال: إنهم بعض الأمة بالإضافة إلى هذه المسألة، ولو كانوا بعضاً في هذه لكانوا بعضاً في غيرها، ثم لا يكون إجماعهم حجة بحال على هذا التقدير.

فالحق الذي لا يعدل عنه في هذه المسألة، أن فرض إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة إنما يكون سائغاً من جهة العقل، فأما الشرع فإنه مانع منه بكل حال لما فيه من مناقضة الإجماعين، ولا مخلص عن مناقضتهما إلا بإحالة وقوعه، وأنه لا وجود له أصلاً.

لا يقال: كيف تمنعون من وقوعه ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة قد قضى قرنهم على الخلاف في بيع أمهات الأولاد، ثم الظاهر من إجماع التابعين هو تحريم بيعهن إذ لا مخالف فيهم فكيف تمنعون من ذلك، وقد وقع في هذه المسألة كما قررناه الآن.

لأنا نقول: أما الصحابة فلا إشكال في إجماعهم على تسويغ الخلاف، والمسألة خلافية لم تزل في عصرهم، والخلاف بين أمير المؤمنين، وعمر بن الخطاب ظاهر فيها، فأما إجماع التابعين على تحريم بيعهن فليس ظاهراً ولا يمكن القطع به، ولم تزل المسألة خلافية ولو وقع فيها إجماع، لما أفتى بها الناصر للحق[1] ،وذهب إليها وقدره أجل وأعلى عن مخالفة إجماع

---

(١) **الناصر للحق** : الإمام الكبير أبو محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام ، المعروف بالناصر الأطروش، ولد بالمدينة وفاق في مختلف فنون العلم، رحل إلي بلاد الجيل والديلم، وهناك كانت

قاطع على تحريم بيعهن، فلو علم ذلك لما خالفه فذهابه إليه يدل من مذهبه على أنه لا إجماع في تحريم بيعهن بحال[1].

فأما ما زعمه ابن الخطيب الرازي من كونه إجماعاً قاطعاً يحرم مخالفته[2]، فهو فاسد فأما لو سلمنا كونه إجماعاً؛ لكان مناقضاً في الحقيقة لما وقع عليه الإجماع الأول من تسويغ الخلاف، فإن زعم أنه مشروط بألا يقع اتفاق من بعده، كان متحكماً فيما ادعى ولو جاز ذلك؛ لجاز أن يقع إجماع ثم ينعقد إجماع بعده على مخالفته، ثم يكون الأول مشروطاً بألا يقع اتفاق على مخالفته، فكما أن هذا محال، فهكذا ما ذكره من شرطية الأول.

وأما ما زعمه[3] أبو حامد الغزالي من أن العصر الثاني من التابعين ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى هذه المسألة، فهو فاسد أيضاً، إذ لا دلالة له على ما ذكره، ولو جاز دعوى ما ذكره في هذه المسألة، لجاز في غيرها من المسائل، فنجد من مجموع ما ذكرناه هاهنا أنه لا خلاص عن هذه الأمور التي ارتكبها من أجاز هذا ومنعه، إلا بإحالة وقوع هذه الصورة والمنع من وجودها، وأنها لو كانت سائغة من جهة العقل لكونها ممكنة في نفسها فإنه لا وجود لها من جهة الشرع لما فيها من المناقضة التي ذكرناها وبالله التوفيق.

المسألة السابعة: في حكم الاتفاق بعد الخلاف بالإضافة إلى عصر واحد[4].

وصورة المسألة أن يختلف الصحابة في عصرهم على قولين، ثم يرجعون إلى أحد القولين ويجمعون عليه، فقد انعقد الإجماع قبل رجوعهم على جواز الأخذ بأحد القولين، ثم انعقد الإجماع من بعد رجوعهم على المنع من ذلك، فكيف الخلاص عن المناقضة بين هذين الإجماعين وما وجه الحيلة فيه.

فنقول: أما من قال بانعقاد الإجماع في ما ذكرناه في المسألة السابقة، بالإضافة إلى الإجماع بعد الخلاف في عصرين، فقوله به هاهنا أولى، وسبب وجوب هذه الأولوية من وجهين:

دعوته، حيث استقام له الأمر فيها، وجرى له من الأحداث الكثير، حتى توفي بآمل طبرستان سنة ٣٠٤هـ، وله ٧٤ سنة. انظر: الإفادة في تاريخ الأئمة السادة للإمام أبي طالب (ص١١١).

(٢) انظر: أصول الأحكام للإمام أحمد بن سليمان (٢/٨٣٥).

(٣) في المحصول (٤/١٩٤).

(١) في المستصفى (ص ١٥٥).

(٢) انظر:صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٦٣)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٨٨)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٥٣)، هداية العقول للحسين بن القاسم (١/٥٩٠)، البرهان للجويني(١/ ٤٥٣)، قواطع الأدلة للسمعاني (٢/٢٩)، التبصرة للشيرازي (ص٣٧٩)، التمهيد للأسنوي (ص٤٥٨)، المسودة لآل تيمية (ص٢٩٠)، الإحكام للآمدي (١/٣٤٠).

أما أولاً: فلأن المسألة السابقة يمكنة أن يقول فيها: المجمعون هناك ليسوا كل الأمة فلا يكون اتفاقهم قولاً لكل الأمة؛ فلا يكون حجة أصلاً، وأما هاهنا فهذه الشبهة زائلة؛ لأن الذين اتفقوا هاهنا هم الذين اختلفوا بأعيانهم، فلهذا كان المجمعون هم كل الأمة.

وأما ثانياً: فلأن المسألة السابقة لم يصر القول الثاني مرجوعاً عنه أصلاً؛ لأن الصحابة قد عملوا عليه، ولكن أنكره التابعون، وهاهنا صار مرجوعاً عنه؛ لأن أحداً لم يعمل به قبلهم فهم الراجعون عنه بأنفسهم.

فأما المنكرون لانعقاد الإجماع فيما سبق في المسألة المتقدمة، فقد اختلفوا هاهنا في الخلاص عن عهدة المناقضة هذه، فمنهم من اعتبر انقراض العصر، وزعم أن الانقراض لما كان شرطاً في صحة الإجماع، والمجمعون على المخالفة لم ينقرض عصرهم على ذلك فلأجل هذا لم يحصل الإجماع على المخالفة وأنها جائزة، فلا جرم لم يكن الاتفاق حاصلاً بعد الإجماع على جواز الخلاف، وهذا لعمري مخلص سهل لو قام عليه برهان، ولكنا أوضحنا فيما سبق أنه لا وجه لاشتراط انقراض العصر بحال، فبطل هذا الشرط، فأما من لم يعتبر انقراض العصر(من المنكرين وغيرهم)[1] فقد اختلفوا في الصحة والفساد، وفي طريق الخلاص عما ذكرناه من هذه المناقضة بين الإجماعين على مذاهب ثلاثة:

أولها: مذهب من قال: إنه يكون إجماعاً محققاً ويحرم مخالفته.

وثانيها: مذهب من قال بجوازه وزعم أنه لا يكون حجةً.

وثالثها: مذهب من أحال وقوعه وقال: إن هذه الصورة مقدرة ولا وجود لها[2].

حجة القائلين بكونه حجة يجب إتباعه ويحرم مخالفته، وهو اختيار ابن الخطيب الرازي[3] أمران:

أما أولاً: فقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ (النساء: ١١٥)، وهذا من جملة سبيلهم فيجب متابعته ويحرم مخالفته.

وأما ثانياً: فلأنه إجماع حدث بعد أن لم يكن، فيجب القضاء بكونه حجة كسائر الإجماعات وهذا هو المقصود.

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) ذهب الجمهور إلي جوازه وكونه إجماعاً، وذهب الأقل إلى إنه ليس بإجماع. انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٩٠/١).

(٣) في المحصول (١٩٠/٤).

حجة القائلين بكونه إجماعاً وإن لم يكن حجة، هو أن الإجماع إنما يكون حجة بشرط ألا يتقدم اختلاف، فإذا تقدمه لم يكن حجة أصلاً، وهذا فاسد فإن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة كالآية والخبر، إنما دلت من غير شرط، فإثبات الشرط في دلالتها على ما تدل عليه تحكم لا مستند له، فيجب القضاء بكون الإجماع حجةً على أي وجه كان وإذا كان الأمر هكذا كان كل واحد من الإجماعين حجةً، وفيهما من التناقض مالا يخفى فلهذا كان ما قالوه باطلاً.

وبهذا الخرف أيضاً يبطل قول ابن الخطيب أنه حجة، وأنه يجب إتباعه؛ لأنه لو كان حجة لكان الإجماع الأول حجة إذ لا فرق بينهما، ولو كانا جميعاً حجة لكان بينهما تناقض ظاهر، فإن زعم أن الأول مشروط بألا ينعقد إجماع على مخالفته، كان شرطاً لا دليل عليه، وكان تحكماً لا مستند له، ولو جاز هذا الشرط لجاز انعقاد إجماع صريح بعد إجماع صريح على مخالفته، ويكون الأول مشروطاً بألا ينعقد إجماع على مخالفته فكما كان هذا(فاسداً) [1] فهكذا ما ذكره ابن الخطيب من غير فرق بينهما.

حجة القائلين بإحالة هذه الصورة وأنه لا وجود لها، وهو المختار عندنا، وارتضاه[2] أبو حامد الغزالي، ويدل عليه هو أن هذا لو كان جائزاً لما لزم عليه محال، لكن المحال لازم له فيجب ألا يكون جائزاً، وإنما قلنا: إن هذا لو كان جائزاً لما لزم عليه محال، فلأن هذا هو الأصل في الأمور الجائزة، وهو أنه لا يلزم عليها محال، إذ لو كان يلزم عليها المحال لم تكن جائزة، وإنما قلنا: إنه قد لزم عليه المحال فهذا ظاهر؛ لأنه يؤدي كما ذكرناه إلى تناقض الإجماعين، لأن الإجماع الأول في الصحابة منعقد على تسويغ الخلاف، والإجماع الثاني مانع منه، فيكون الإجماع مانعاً من الخلاف ومسوغا له وهذا محال، ولا مخلص من المناقضة بين هذين الإجماعين إلا إحالة هذه الصورة، والقضاء بأنه لا وجود لها بحال.

نعم: لو انقسم الصحابة أو أهل كل عصر من الأعصار قسمين، فقال كل طائفة منهم بقول يخالف قول الآخر، ثم مات إحدى الطائفتين (فإن موت إحدى الطائفتين لا يعد إجماعاً من جهة أن موتهم لا يخرجهم عن كونهم من الأمة، بخلاف ما لو كفرت أو فسقت

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) في المستصفى (ص١٥٦).

إحداهما)[1]، فإنه يصير قول الباقين إجماعاً يجب إتباعه ويحرم مخالفته، لأن ما قد ظهر اندراج قول تلك الطائفة التي بقيت وحدها تحت أدلة الإجماع؛ فلهذا كان قولها حجة على كل حال على الصفة التي اعتبرناها.

المسألة الثامنة: في حكم من خالف حكماً مجمعاً عليه[2].

زعم بعض الفقهاء أن من خالف حكماً مجمعاً على صحته، فإنه يكون كافراً، وحجته على هذا هو أن ظاهر الآية دالة على أن الموافقة متابعة لسبيل المؤمنين، فيجب على هذا أن تكون المخالفة مجانبة لسبيل المؤمنين، وخلاف سبيل الإيمان هو أن يكون ضداً له، وليس ذلك إلا الكفر، فلهذا حكمنا بأن المخالفة لما أجمع عليه يكون كفراً لا محالة.

وزعم[3] ابن الخطيب أن منكر الحكم المجمع عليه لا يكون كفراً ولا فسقاً، وحجته على هذا هو أن أدلة الإجماع ليست مفيدة للقطع، وما تفرع عليها أولى ألا يكون مفيداً للعلم بل غايته الظن، ولا شك أن منكر المظنون لا يكون كافراً ولا فاسقاً.

والذي عليه الأكثر من أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة أن منكر الحكم المجمع عليه لا يكون كافراً كما زعمه بعض الفقهاء، وإنما يكون فاسقاً[4] خلافاً لما قاله ابن الخطيب.

ويدل على ما قلناه: هو أن مخالف الإجماع قد تناوله الوعيد بإصلاء النار في قوله تعالى: ﴿ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصليه جهنم﴾(النساء:١١٥)، ولن يكون ذلك إلا

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) اعلم أن الكلام في هذه المسألة غير مضبوط، وذلك لأن التكفير ليس بالأمر الهين، خصوصاً مع ما سبق من الكلام في إمكان الإجماع، وفي قطعية أدلته ونحوها، وقد اشار الزركشي في البحر إلى تفصيل نشير إليه فقال:

حكم منكِرِ الإجماع وفيه بحثان:

الأول: فِي تحرِيمِ مخالفته وفيه مسأَلَةٌ واحِدَةٌ، وهي إن أنكر الإجماع هل يكفر؟ وهو قسمان: أحدهما: إنكار كون الإجماع حجة، فينظر إن أنكر حجية الإجماع السكوتي، أو الإجماع الذي لم ينقرض أهل عصره ونحوه من الإجماعات التي اختلف في انتهاضها حجة، فلا خلاف أنه لا يكفر، ولا يبدع، وإن أنكر أصل الإجماع وأنه لا يحتج به، فالقول في تكفيره كالقول في تكفير أهل البدع والأهواء.

والثاني: أن ينكر حكم الإجماع فيقول مثلاً: ليست الصلاة واجبة، وليس لبنت الأبن مع الأم السدس فله أحول: أحدها : أن يكون قد بلغه الإجماع في ذلك وأنكره، فإن كانت معرفته ظاهره كالصلاة كفر، أو خفيه كمسألة البنت ففيه تردد.

ثانيها: أن ينكر وقوع الإجماع بعد أن يبلغه فيقول: لم يقع ولو وقع لقلت به، فإن كان المخبر عن وقوعه الخاصه دون العامة كمسألة البنت فلا يكفر على الأظهر، وإن كان المخبر الخاصة والعامة كالصلاة كفر.

وثالثها: أن لا يبلغه فيعذر في الخفي دون الجلي، وإن كان قريب العهد بالإسلام. البحر المحيط للزركشي (٥٦٦/٣).

(٣) في المحصول (٢٩٧/٤).

(١) انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى(٦٤٠)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٥٩)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٩٨/١)، المعتمد لأبي الحسين (٦٢/٢)٠

مع استحقاقه بالمخالفة، وأدنى درجات من يُصلى بالنار هو من يكون فاسقاً، فإذا تقرر أنه يصلى النار، وجب الحكم عليه بكونه فاسقاً لا محالة.

فأما ما زعمه بعض الفقهاء من كونه كافراً بمخالفته فهو فاسد، فإن مجانبة طريقة المؤمنين كما يكون بالكفر، فقد يكون بالفسق، وقد تقرر القطع بالفسق كما ذكرناه لا غير، والكفر لابد فيه من دلالة شرعية، ولا دلالة زائدة على ما قلناه؛ فلأجل هذا قطعنا بحصول الفسق لا غير، فأما ما قاله ابن الخطيب: من أنه غير كافر ولا فاسق بإنكاره لما أجمع عليه من جهة الأمة، فقد بناه على أصلين لا يصح واحد منهما:

الأصل الأول: قوله: إن دلالة الإجماع ظنية، ومنكر المظنون لا يكفر ولا يفسق؛ لأن الإكفار والتفسيق إنما يتعلقان بالأمور القطعية، ولا يتعلقان بالمظنونات بحال، وهذا فاسد فإنا قد قررنا أن دلالة الإجماع قطعية في معرض الاستدلال فلا وجه لتكريره.

الأصل الثاني: قوله: إن دلالة الإجماع، وإن سلمنا كونها قطعية، فالعلم بها غير داخل في ماهية الإسلام، وإلا لكان الواجب على الرسول ألا يحكم بإسلام أحدٍ حتى يعرّفه كون الإجماع حجة، وهذا فاسد أيضاً لأمرين:

أما أولاً: فإذا دلت الدلالة على أن منكر الإجماع يكون فاسقاً، وجب القضاء به سواءً كان داخلاً في ماهية الإسلام أو لم يكن داخلاً فيها.

وأما ثانياً: فلأن لبس الغِيار[1] وشد الزنار من شعار اليهود والنصارى، والمتلبس بهما يكون كافراً، وإن لم يكن داخلاً في ماهية الإسلام، وكيف لا والإجماع من الأمة منعقد على أن رد الإجماع يكون فسقاً لا محالة، وظهر بما ذكرناه أن منكر الإجماع يفسق، ولا التفات إلى ما ذكره ابن الخطيب، والله أعلم.

المسألة التاسعة: في حكم الإجماع إذا عارضته الأدلة[2]:

اعلم أن الأمة إذا قالت قولاً، وعارضه قول صاحب الشريعة، فإما ألا يعلم أن ظاهره مقصود لواحد منهما، أو يعلم أن ظاهره مقصود لأحدهما دون الآخر، أو يعلم أن ظاهره

---

(٢) **لبس الغِيار**: بكسر الغين ما يلزم به أهل الذمة من اللباس مغايراً للباس المسلمين؛ بغرض تميزهم عن أهل الإسلام وهذا الحكم قد ألزم به أهل الذمة في عهد عمر، ولم يكن عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

انظر: إعانة الطالبين للدمياطي (٢٠٨/٤)، وأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (٤٩١/١).

(١) انظر: جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٨٥)، منهاج الأصول لابن المرتضى (ص٦٣٩)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (٢٦١)، البحر المحيط للزركشي (٥٠٧/٣).

مقصود لهما جميعاً: فهذه أحوال ثلاث نذكر ما يختص كل واحد منها ونفصله بمشيئة الله تعالى.

الحالة الأولى: أن لا يعلم قصد الأمة بظاهر كلامها، ولا قصد الرسول بظاهر كلامه ومتى كان الأمر كما قلناه فهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون أحدهما أخص من الآخر، (وإذا كان الأمر كذلك)[1] وجب تنزيل الأعم على الأخص، وتخصيصه به يوقعه بين الدليلين بقدر الإمكان، لأن في ذلك العمل عليهما جميعاً، ومهما كان ممكناً فلا يجوز العدول عنه إلى غيره.

وثانيهما: ألا يكون أحدهما أخص من الآخر، وإذا كان الأمر هكذا وجب الحكم عليهما بالتعارض، لأنه إذا كان لا يعلم قصد أحدهما بظاهر كلامه أعني الرسول والأمة إذ كما يحتمل أن يقال: إن الأمة عرفت أنه قصد بكلامه غير ظاهره فلا جرم أرادت بكلامها ظاهره، فلا مناقضة ولا تعارض بينهما، ويحتمل أيضاً أن يقال: إنها عرفت أنه أراد بكلامه ظاهره، ولو عرفت ذلك لما أطلقت كلاماً يفيد ظاهره مخالفة قوله، فصار الحال كما يحتمل الجمع بينهما، يحتمل المعارضة؛ فلأجل هذا حكمنا بتناقضهما.

الحالة الثانية: أن يعلم قصد أحدهما بظاهر كلامه دون الآخر، ومتى كان الأمر كذلك وجب تأويل كلام أحدهما على الآخر، فإذا علمنا قصد الأمة وجب تأويل كلام الرسول على موافقته، وإن علمنا قصد الرسول بكلامه وجب تأويل كلام الأمة عليه، لأن في هذا الوجه موافقة بين الدليلين فوجب العمل عليه من غير حاجةٍ إلى الحكم بالمعارضة.

الحالة الثالثة: أن يعلم قصد الرسول بظاهر كلامه، ويعلم قصد الأمة بظاهر كلامها، مع فرض وقوع المعارضة بينهما، فهذا لا يتصور وقوعه لما فيه من تناقض الأدلة وترافعها.

فأما النسخ فقد ذكرنا ما فيه في بابه فلا وجه لتكراره، وبالله التوفيق.

المسألة العاشرة: في بيان مراتب الإجماع[2].

اعلم أن الغرض بذكر هذه المسألة هو بيان كيفية مجاري الإجماعات بالإضافة إلى استعمالها في المسائل الفقهية، وتقريرها في المضطربات الاجتهادية على المعهود من مصطلحات الفقهاء، ولسان حملة الشريعة، أوردناها هاهنا ليعرف الناظر حالها، ويحصل له الميز بين ما

---

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(١) انظر: الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٦٢).

يفيد القطع منها، وما يفيد الظن، ومعرفة ما يقوى فيها وما يضعف، وليكن على حقيقة في ذلك مما يأتي ويذر، وجملتها مراتب عشر:

المرتبة الأولى: الإجماع الذي جرى عليه السلف والخلف جميعاً، ولم يعلم فيه خلاف من أحد؛ بل مضى الناس عليه قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيل، على الإقرار والاعتراف، وهذا الإجماع في غاية القوة والوثاقة، وهو عزيز نقل مثله، ولا يكاد يوجد إلا فيما كان معلوماً بالاضطرار من الدين كالعلم بقواعد الإسلام كالصلاة والزكاة، فإن العلم بوجوب هذه الأمور معلوم بالاضطرار من الدين، ومع هذا فإنه لا يحتاج في العلم بها إلى الإجماع لحصول ما هو أقوى منه في حقها، فإن قدر وقوعه في شيء من المسائل الفقهية كان في نهاية القوة والقطع.

المرتبة الثانية: الإجماع الذي انفرد به السلف كالقول الذي يكون جارياً في عصر الصحابة رضي الله عنهم، وتكون كلمتهم مجتمعة عليه، بحيث لا يشذ منهم أحد فمتى كان الأمر فيه كما قلناه، فإنه يصير كالأول في القطع به، وفي كونه حجة لا يجوز مخالفته ويحكم على مخالفه بالضلالة، ومخالفة سبيل المؤمنين، فإن أدلة الإجماع إنما تتناول ما اتفق عليه الصحابة، والخطاب في الحقيقة هو لهم، فإن روى مخالفة لهذا الإجماع من أحد من التابعين أو من تلاهم، فهو مردود عليه ولم يسمع إلى قوله لمخالفته لإجماع قاطع كما قررناه.

المرتبة الثالثة: الإجماع الذي يفترق الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم فيه على قولين، ثم يرجعون إلى القول الثاني، فهذا مما قد وقع فيه خلاف بين النظار من الأصوليين في إمكانه وعدم إمكانه، ثم إذا كان ممكناً فهل يكون حجة أم لا؟ وقد قررنا هذه المسألة وبينا وجه الحق فيها، وأن الصواب أن هذه الصورة لا وجود لها بحال لما يؤدي الحال فيها إلى تناقض الإجماعين لا محالة[1].

المرتبة الرابعة: الإجماع الذي يفترق الصحابة فيه على قولين ويمضون عليهما، ثم يأتي التابعون فيجمعون على أحد القولين، فهذا أيضاً مما قد وقع فيه خلاف طويل بين جماهير المتكلمين وأقوام من الفقهاء، فمن الناس من زعم أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر، ومنهم من قال هو حجة في تحريمه، ومنهم من فرق فإن كان المختلفون هم المجمعين فهو

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص٢٦٣)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٣٨٨)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٥٣)، هداية العقول للحسين بن القاسم (١/٥٩٠)، البرهان للجويني(١/ ٤٥٣)، قواطع الأدلة للسمعاني (٢٩/٢)، التبصرة للشيرازي (ص٣٧٩)، التمهيد للأسنوي (ص٤٥٨)، المسودة لآل تيمية (ص٢٩٠)، الإحكام للآمدي (١/٣٤٠).

حجة، وإن كانوا غيرهم فليس حجة وقد ذكرنا ما في هذا، وأظهرنا وجه الحق فيه فلا وجه لذكره هاهنا، والغرض هو معرفة هذه الإجماعات وإدراك حقيقتها[1].

المرتبة الخامسة: الإجماع الذي ينعقد من جميع أهل العصر، ويخالف الواحد والاثنان فلينظر في حالهما فإن كانا ممن يعتبر حاله في الإجماع، ولهما قول في المسألة ينتظر وقوعه أو مخالفته، فالإجماع غير منعقد من دونهما، وإن كانا ممن لا يلتفت إليهما، ولا يعتد بحالهما؛ لنزول درجتهما وأنهما غير معتبرين، فالإجماع لا محالة منعقد من دونهما، وهما محجوجان به، ومخالفتهما لا تكدره ولا يكون مبطل بكل حال.

المرتبة السادسة: أن يقول بعض السلف قولاً وينتشر حاله، في أهل العصر ثم يسكت الباقون، فهذا قد ذكرنا وجه الخلاف فيه من قبل وأشرنا إلى الحق فيه، وذكرنا أنه إن كان لسكوتهم وجه سوى الرضى، فإنه لا يكون حجة، وإن كان لا وجه لسكوتهم سوى الرضا فإنه يكون إجماعاً لا محالة، وذكرنا الأسباب التي يكون السكوت لأجلها[2].

المرتبة السابعة: أن يقول الصحابي قولاً لا يشيع كل الشياع، ولا يظهر له مخالف فمن الفقهاء من يحتج بما هذا سبيله، ويجعله من جملة الإجماعات، ومنهم من يحتج به ويعطيه فائدة الإجماع وحكمه، ولكنه لا يسميه إجماعاً.

والمختار أن مثل هذا لا يعد إجماعاً ولا يكون حجة، لأنه إنما يكون مجمعاً عليه إذا اعتقده كل أهل العصر، وليس يجوز أن يعتقده من لم يسمعه ولا خطر له على بال، وهو لا يكون حجة أيضاً؛ لأنه إنما يكون حجة لو كان إجماعاً، أو كان قولاً لجميع السلف وشيء من ذلك ليس حاصلاً في هذا الإجماع[3].

المرتبة الثامنة: إذا افترق أهل العصر على قولين في المسألة هل يجوز لمن بعدهم أن يحدث قولاً ثالثاً؟ هذا مما وقع فيه خلاف بين الأصوليين.

---

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٤٤/٢)، المحصول للرازي (١٧٩/٤)، البرهان للجويني (٤٥١/١) الإحكام للآمدي (٣٣٠/١)، قواطع الأدلة للسمعاني (٤٨٧/١)، الإبهاج للسبكي (٣٦٩/٢)، البحر المحيط (٥٨٠/٣)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢٥٠/٣)، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٣٤٧/٣).

(٣) هذا هو الإجماع السكوتي وقد سبق الكلام فيه.

(١) انظر: الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٤٩).

والحق أنه إن كان إحداث هذا الثالث يؤدي إلى بطلان شيء مما أجمعوا عليه، فإنه لا يجوز إحداثه لما ذكرناه من بطلان ما أجمعوا، وإن كان لا يؤدي إلى شيء من ذلك جاز إثباته، وقد قررناه من قبل.

المرتبة التاسعة: إذا لم يفصلوا بين المسألتين هل يجوز لمن بعدهم أن يفصل بينهما، أو يكون ذلك إجماعاً على عدم الفصل بينهما، هذا مما قد وقع فيه الخلاف.

والمختار أنه لا يكون إجماعاً على عدم الفصل بينهما، وأن الفصل لمن بعدهم فيهما جائز إذا لم تنظمهما طريقة واحدة، فأما إذا نظمتهما طريقة واحدة، فإنه يجري مجرى إجماعهم على عدم الفصل بينهما، وقد شرحناه من قبل.

المرتبة العاشرة: في الإجماع الذي لم ينقرض عصره، زعم بعض الفقهاء أنه ليس حجة حتى ينقرض العصر الذي وقع فيه وهم مجمعون عليه، وهذا فاسد فإنا قد ذكرنا إن الإجماع متى وقع ولو في لحظة واحدة، فإنه يكون حجة انقرض العصر، أو لم ينقرض.

فهذه الإجماعات قد قررناها فيما سلف، وذكرنا حقائقها وفصلنا القول فيها، ولكنا أحببنا جمعها هاهنا ليلمحها الناظر بعينه، وليخطرها على قلبه، وليعرف تصرف الفقهاء فيها.

فأما إجماع العترة فقد ذكرناه من قبل، وأسلفنا فيه قولاً بالغاً في كونه حجة واجبة الإتباع يحرم مخالفته، وما ذكرناه في إجماع الأمة من أكثر المسائل فهي بعينها جارية فيه ولولا طول الكلام في الإجماع؛ لبسطنا القول فيه، ولكنا قد ذكرنا فيه، ما فيه شفاء لكل عِلّة وَبلال[1] لكل غُلّة، وفصلنا القاعدة الكبرى من قواعده وهي كونه حجة، وما عداها فأمره سهل ومطلبه يسير، والبيان كله إنما هو في كونه حجة، وقد قررنا والحمد لله.

فهذا ما أردنا ذكره من حكم الإجماع، وبتمامه يتم الكلام في هذه المقالة التي رسمناها لمسائله، وبالله التوفيق،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،،.

❋ ❋ ❋

(١) **بَلال**: من الإبلال من المرض، يقال: بل من مرضه يبل بلالاً، وبلولاً، واستبل وأبل برئ وصح. انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (١٨٩/١)، لسان العرب لابن منظور (٦٥/١١).

المقالة السابعة

من علوم هذا الكتاب

في حقائق الأخبار وذكر خواصها

اعلم أن الكلام في الأخبار مهم، وهي أصل من أصول الأدلة كالكتاب، فإن الأحكام الشرعية كلها متلقاة من جهتهما، ومعلومة منهما، وكلاهما مسموع من لسان الرسول صلى الله عليه وآله، خلا أنه أخبرنا أن بعضه وحي من الله، فسمي قرآناً، وكانت تلاوته مشروعة، وبعضه لا يسمى قرآناً وهو السنة، والكلام فيها واسع، ولكنا لا نذكر إلا ما يكون مختصاً بالمقاصد الأصولية، وما عداه منحرف عن ذلك فلا حاجة بنا إلى ذكره، ولما كانت الأخبار

منقسمة إلى ما بلغنا بالتواتر فكان قطعياً موصلاً إلى العلم، وإلى ما بلغنا بالآحاد فلم يكن موصلاً إلى العلم فكان ظنياً، لا جرم رتبنا الكلام في هذه المقالة على تمهيد وقسمين:

فأما التمهيد: فنذكر فيه ماهية الخبر، ولماذا يكون الخبر خبراً، ثم نذكر أنه لا ينفك عن الكذب والصدق، ثم نردفه ببيان تقسيم الأخبار إلى ما يعلم صدقه، وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم ذلك، ثم ذكر أحكامها، فهذه مباحث خمسة نذكر ما يختص كل واحد منها بمشيئة الله.

البحث الأول: في بيان ماهية الخبر[1]:

وهو مقول على جهة الحقيقة على الخبر المخصوص؛ لكونه سابقاً إلى الفهم عند إطلاقه دون غيره، فلهذا كان حقيقة فيه، فإن استعمل في غير القول كان على جهة المجاز لا غير

كقوله[2]:

تخبرني العينان ما الصدر كاتم وما جن بالبغضاء والنظر الشَّزْرِ

وهو قسم من أقسام الكلام، وأما معناه[3] فقد أكثر العلماء فيه الخوض وذكروا له تعريفات كثيرة، وجملة ما نذكره من ذلك تعريفات ثلاثة:

---

(١) انظر الكلام على ماهية الخبر في: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٦٤)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٢٤٥)، منهاج الوصول لابن المرتضى (صص٤٦٣)، المعتمد لأبي الحسين البصري ((٧٣/٢)، البرهان للجويني (٣٦٧/١)، المستصفى للغزالي (ص١٠٦)، المحصول للرازي (٣٠٧/٤)، قواطع الأدلة للسمعاني (٣٢٣/١)، الإبهاج للسبكي (٢١٨/١)، الإحكام للآمدي (١٢/٢)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٢٩٩/٢)، البحر المحيط للزركشي (٢٨٢/٣)، التمهيد للأسنوي (ص٤٤٣)،الإرشاد للشوكاني (ص٨٣).

(١) البيت نسبه في التذكرة السعدية إلى سويد بن الصامت بلفظ:

يبين لك العينان ما الصدر كاتم من الحقد والبغضاء بالنظر الشزر

وهو في جمهرة الأمثال بلفظ: تخبرك، ولم ينسبه إلى قائل معين، وفي البيت إشارة إلى أن للعينين علامة تحكي ما هو مكتوم في الصدر. والنظر الشزر: هو النظر بجانب العين، وأكثر ما يكون في حال الغضب. انظر: التذكرة السعدية للعبيدي (ص٣٥)، جمهرة الأمثال للعسكري (٥٤٩/١)، لسان العرب (٤٠٤/٤).

(٢) الخبر في اللغة: مشتق من الخَبَار وهي الأرض الرخوة، لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه. ويطلق في اصطلاح العلماء على أمور: أحدها: ما يحتمل التصديق والتكذيب وهو مقابل الإنشاء وهذا اصطلاح الأصوليين، والثاني: الخبر المقابل للمبتدأ في الاصطلاح النحوي، والثالث: ما هو أعم من الإنشاء والطلب وهذا كقول المحدثين أخبار الرسول وهي مشتملة على الأوامر والنواهي. انظر: البحر المحيط للزركشي (٢٨٢/٣)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٨٣).

التعريف الأول: عول عليه الأكثر من أصحابنا(١)، وارتضاه(٢) أبو حامد الغزالي وحاصل ما قالوه: أنه الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب، أو هو القول الذي يدخله الصدق والكذب.

قال أبو حامد(٣): وذكر «أو» في الحد أحسن من ذكر الواو، لأن الخبر الواحد لا يدخله كلاهما؛ بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب، والخبر عن الأمور المحالة لا يدخله الصدق فلهذا كان «أو» أحق من ذكر الواو، وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنا إذا قلنا في ماهية الخبر: ما يدخله الصدق أو الكذب، فلا شك أن لفظ الخبر جنس، والصدق والكذب نوعان من أنواعه، وجزأن من أجزائه، والصدق: هو خبر عن الشيء على ما هو به، والكذب: خبر عنه لا على ما هو به، فإذا كان لا يمكن تعريف الصدق والكذب إلا بالخبر كما ترى، فلو عرّفنا الخبر بهما لزم الدور لا محالة، من حيث كان مفهوم حقيقتة متوقفة على مفهوم حقيقة الآخر وهو محال.

وأما ثانياً: فلأنّا إذا قلنا في ماهية الخبر: هو ما يدخله التصديق أو التكذيب، ولا شك أن التصديق هو قول القائل لغيره: صدقت، والتكذيب هو قوله لغيره: كذبت، وقوله للغير: صدقت أو كذبت هما خبران بالصدق والكذب، فإذاً لا يمكن معرفة التصديق والتكذيب إلا بالخبر، فلو عرّفنا الخبر بهما لكان دوراً بلا إشكال، فقد أفضى كل واحد من هذين الأمرين إلى الدور، لكن الأول دور بواسطة واحدة، والثاني: دور بواسطتين، وكلاهما مفسد للحد ومبطل له؛ لأنه يؤول إلى تفسير الشيء بنفسه بواسطة غيره، فإذاً الوجه للاعتماد في معرفة الخبر ليس على الصدق والكذب؛ لكونه مفضياً إلى الدور بواسطة واحدة، ولا على التصديق والتكذيب؛ لكونه مفضياً إلى الدور بواسطتين وهذا ظاهر.

التعريف الثاني: ذكره الشيخ أبو الحسين وحاصل ما قاله: أنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفياً وإثباتاً، قال: واحترزنا بقولنا: بنفسه عن الأمر فإنه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لأن ماهية الأمر استدعاء الفعل، والصيغة لا تفيد إلا هذا

---

(٣) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٦٤)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٣/٢).

(٤) في المستصفى (ص١٠٦).

(٥) المرجع السابق (ص106).

القدر لا غير، وإنما تفيد كون الفعل واجباً تبعاً لذلك، بخلاف قولنا هذا الفعل واجب فإنه يفيد بصريحه تعلق الوجوب بالفعل.

وقولنا: نفياً وإثباتاً يدخل فيه جميع ما يكون خبراً؛ لأن الخبر لا ينفك عن ما ذكرناه من النفي والإثبات، هذا ملخص كلامه[(١)].

وهو فاسد لأمور ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الوجود عند أبي الحسين هو غير ذات الموجود، فإذا قلنا السواد موجود فهذا خبر لا محالة مع أنه يفيد إضافة أمر إلى أمر آخر.

وأما ثانياً: فلأنا إذا قلنا: الإنسان الطويل قائم، فقد أضفنا فيه الطول إلى الإنسان مع أنه ليس خبراً، لأن التفرقة بين النعت والخبر معلوم، فيلزم أن تكون الصفة خبراً وهذا فاسد.

وأما ثالثاً: فلأن قوله نفياً وإثباتاً يفضي إلى الدور؛ لأن النفي: إخبار عن عدم الشيء والإثبات: إخبار عن وجود الشيء، فيلزم منه تفسير الخبر بخبر مثله، وهذا فاسد فضعف ما قاله.

التعريف الثالث: وهو المختار، أن يقال فيه: هو المركب من كلمتين بالإسناد للإفادة لا على جهة الإنشاء، ولنفسر مقصودنا بهذه القيود.

فقولنا: هو المركب، نحترز به عما يكون مفرداً، فإنه لا يكون خبراً بحال.

وقولنا: من كلمتين، نحترز به عما يكون مركباً من حرفين أو أحرف: كبر، ودم، وزيد وعمرو، فإن هذا وإن كان مركباً فإنه لا يكون خبراً أصلاً.

وقولنا: بالإسناد، نحترز به عن قولنا: زيد كتاب، وسيف بساط، فإن هذه الأمور وإن كانت مركبة من كلمتين، لكنها لا تكون كلاماً لعدم الإسناد فيها كقولك زيد قائم.

وقولنا: للإفادة، نحترز به عن مثل قولنا: إن قام زيد، فإن التركيب والإسناد قد وجدا لكنه لا يكون خبراً لعدم الفائدة، فإنه لما دخل عليه حرف الشرط صار ناقصاً إلا بتمام جوابه، فلو لم نحترز بقولنا: للإفادة لانتقض بما ذكرناه.

وقولنا: لا على جهة الإنشاء، نحترز به عن مثل قولنا: ليضرب زيد، وليقم عمرو في الأمر، وقولنا: لا يخرج عمرو في النهي، ونحو قولنا: أقام زيد في الاستفهام، فإن هذه الأمور كلها

---

(١) في المعتمد (٢/٧٥) .

وما شاكلها من الأمور الإنشائية لا تكون أخباراً، وإن كانت مركبة من كلمتين بالإسناد للإفادة، لما كانت على جهة الإنشاء؛ فلأجل هذا بطل كونها أخباراً وإنما تكون أخباراً إذا كانت جامعةً لما ذكرناه من القيود من غير إنشاء كقولك: زيد قائم وعمرو منطلق، وما شاكلها، فهذه أخبار لا محالة؛ لاجتماع ما ذكرناه من الأوصاف والقيود فيها كما ترى.

فأما ابن الخطيب الرازي فقد زعم[1] أن ماهية الخبر لا تفتقر إلى تعريف لوضوحها وبيانه من وجهين:

أما أولاً: فلأن كل واحد يعلم بالضرورة معنى قولنا: أنا موجود أنا لست بمعدوم، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً، فإذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة وهي أخبار خاصة، وجب في مطلق الخبر أن يكون معلوماً بالضرورة أيضاً، فلا يفتقر إلى تعريف.

وأما ثانياً: فلأن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر، ويميزه عن الأمر الذي يحسن فيه الأمر، فلولا أن هذه الحقيقة أعني حقيقة الخبر متصورة تصوراً بديهياً، وإلا لم يكن الأمر فيها كذلك هذا ملخص كلامه[2] في استغناء الخبر عن التعريف.

وهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن جميع من تقدم ابن الخطيب من أفاضل العلماء من الزيدية، والمعتزلة والأشعرية كلهم مجمعون على افتقار الخبر إلى تعريف ماهيته[3] ، وكل هؤلاء مجتهد في عبارة ترشد إلى ذلك وتوصل إلى مفهومه، فكيف يقال إنهم غفلوا عن العلم بكونها غنية عن التعريف؟! فمثل هذا لا يلتفت إليه.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره حاصل في صيغة الأمر، فلِم لم يكن ذلك مغنياً عن تعريفها، مع أن ما أورده من الوجهين ممكن تقريره فيها، والعجب منه حيث أورد[4] في ماهية الأمر ما قدمناه من التعريفات، وحكى بعضها عن المعتزلة وإخوانه الأشعرية، ولم يقل بأنها غنية عن التعريف!! فإنهما سيان في أذهان العقلاء وغير العقلاء، فإن الصبيان والمراهقين يميزون بين الأمر والخبر، ويعقلون الفصل بينهما بالضرورة، فإن جاز أن يقال: إن ماهية الخبر غير

---

(١) في المحصول (٣١٤/٤).

(١) في المحصول (٣١٤/٤) .

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي (٢٨٣/٣).

(٣) في المحصول (١٩/٢).

محتاجة إلى الاكتساب، وجب في ماهية الأمر مثله من غير فرق بينهما، فإذاً الحق ما قاله جماهير العلماء من افتقار ماهية الخبر إلى الاكتساب كما قررناه.

البحث الثاني: في بيان ما لأجله كان الخبر خبراً.

اختلف الناس في الأمر الذي يتميز به الخبر عما ليس خبراً، فالذي ذهب إليه جماهير المعتزلة من أصحاب أبي هاشم وأكثر الزيدية، على أنه إنما يتميز عن غيره بحكم يختص به كما قلناه في الأمر حكاية عنهم، وزعموا أن المؤثر في هذا الحكم هو الإرادة[1].

واحتجوا على ما قالوه (بما نذكره)[2]، وهو أن الخبر يتميز عن غيره من الأمر والنهي وسائر صيغ الكلام بأمرٍ لولاه لما كان خبراً، وليس ذلك إلا حكم أو صفة له بكونه خبراً فإذا تم هذا التقرير، قالوا: فالمؤثر في ذلك بعد ثبوته للخبر، يستحيل أن يكون ثابتاً لشيء من الأمور المؤثرة سوى الإرادة؛ لكونه واقعاً عليها ثبوتاً وعدماً، فيجب أن تكون هي المؤثرة فيه، وإذا حصل ما ذكرناه تم ما نريده من تميز الخبر بالصفة، وأن المؤثر فيها هو الإرادة وهذا هو المطلوب، قالوا: واستقصاء هذه القاعدة إنما يليق بالمباحث الكلامية والأسرار الدينية[3].

والذي ذهب إليه سائر أهل التحقيق[4] من الزيدية' والشيخان أبو الحسين ومحمود الملاحمي[5]، وغيرهم من محققي الأشعرية كالغزالي وابن الخطيب الرازي أن الخبر ليس له بكونه خبراً حال ولا صفة، وإنما يتميز عن غيره من أقسام الكلام بالصيغة، ويقع خبراً عن شخص معين دون غيره من الأشخاص بداعي المخبر وقصده إلى أن يجعله خبراً عنه دون غيره من سائر المسمين بذلك الاسم.

فعلى هذا إذا قلنا: زيد قائم، فإنما صار خبراً عن زيد بن خالد، دون زيد بن عبد الله بإطلاق الصيغة مع كون المخبر قاصداً لكونه خبراً عن زيد المخصوص دون من شاركه في

(٤) أي إرادة المخبر بنسبته إلى من هو خبراً عنه. انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص 166) ، جوهرة الأصول للرصاص (٢٤٥)، المعتمد لأبي الحسين (٤٦/١)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٤٦٤).

(٥) أضافه المصنف في الحاشية.

(١) انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى ص٤٦٦).

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ١٦٧) ، المعتمد لأبي الحسين (٧٥/٢)، المحصول للرازي (٣١٧/٤).

(٣) **محمودالملاحمي** : محمود بن الملاحمي الخوارزمي، العلامة الأصولي الكبير من كبار أصحاب أبي الحسين البصري تنسب إليه فرقة الملاحمية من فرق المعتزلة له من المؤلفات: المعتمد الأكبر، والفائق وغيرهما توفي سنة٥٣٢هـ. انظر: طبقات المعتزلة للبلخي (ص١١٩).

ذلك الاسم لما ذكرناه من غير حاجة إلى أمر آخر، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه لم نحتج إلى تعليله بأمر آخر، إذ ليس أمراً زائداً على ما ذكرناه، فيكون محتاجاً إلى تعليل.

واحتجوا على ذلك بأنا متى علمنا الداعي مع الصيغة، فإنا نعلم كونه خبراً، ومتى لم نعلم ذلك لم نعلمه خبراً، فلما كان كونه خبراً يدور على ما ذكرناه نفياً وإثباتاً من غير اعتبار أمر وراءه، كان هو المؤثر فيه من غير حاجةٍ إلى أمر سواه يؤثر فيه، وهذه الطريقة يستعملها كثير من المتكلمين في تقرير المسائل الإلهية والمباحث العقلية.

والمختار عندنا في هذه المسألة ما قاله الشيخ أبو الحسين، واختاره جماهير الفضلاء وهو اختيار بعض أئمة الزيدية[1].

وفساد ما ذكروه قد استقصيناه في الكتب العقلية، ونذكر هاهنا إلزاما مهماً على القول بأن الخبر به صفة زائدة.

فنقول: لو كانت الخبرية صفة زائدة على ذات الخبر، لكان لا يخلو الحال فيها: إما أن تكون ثابتة لكل واحد من آحاد هذه الحروف، أو تكون ثابتة لمجموعها.

والأول باطل؛ لأنها لو كانت ثابتة لكل واحد من آحاد الحروف؛ لزم أن يكون كل واحد منها خبراً على حياله، وهذا فاسد لا يقولون به.

والثاني باطل أيضاً لأمرين:

أما أولا: فلأنه كان يلزم انقسام هذه الصفة على كل واحد من أحرف الخبر، وهذا محال لأنها غير منقسمة عندهم ولا يمكن تجزئتها.

وأما ثانيا: فلأنه لا وجود لمجموع هذه الأحرف أصلاً، لأن ما وجد تقضى وانتفى فليس الموجود منها في الوقت إلا حرف واحد، وما ليس موجوداً كيف يقال بكونه مستحقاً لشيء من الأمور صفةً أو حكماً؟! لأن استحقاقه فرع على وجوده وتصوره؛ فبطل ما قالوه هاهنا.

فأما الكعبي من معتزلة بغداد، فقد زعم أن الخبر إنما يكون خبراً لذاته[2].

وهذا فاسد لأمرين:

أما أولا: فلأنه لا حال للخبر بكونه خبراً كما قررنا، فضلا عن أن يقال: إنها مستحقة للذات أو لغيرها.

---

(٤) كالمنصور بالله عبدالله بن حمزه. صفوة الاختيار (ص ١٦٦).

(١) وإليه ذهب أبو القاسم البلخي. انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (١٦٨)، جوهرة الأصول (٢٤٦).

وأما ثانيا: فكان يلزم لو كان الأمر كما قاله فيما كان خبراً، ألاّ يخرج عن كونه خبراً وهذا محال.

البحث الثالث: **في أن الخبر لا ينفك عن صدق أو كذب وأنه لا واسطة بينهما.**

واعلم أنّا قبل الخوض فيما نريده من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب، نذكر ماهية الصدق والكذب، وقد أكثر العلماء في ذلك الخوض، وليس وراءه عندنا فائدة مما يستحق الإطناب، ولا ثمرة فيه فيكون سببا للإطالة.

فنقول معنى الصدق: هو الخبر عن الشيء على ما هو به، وتارة يكون نفيا كقولنا: لا ثاني لله، وتارة يكون إثباتا كقولنا: الله موجود، وكلاهما صدق لكونهما خبرين متعلقين بالشيء على ما هو به، واعلم أن مرادنا بالشيء، المذكور في ماهية الصدق وجهان:

أحدهما: أن يكون ثابتا في الذهن، وله ثبوت في الخارج كقولنا: الله موجود، والعالَمُ مُحدَث.

وثانيهما: أن يكون له ثبوت في الذهن، ولا وجود له في الخارج، وهذا كقولنا: لا ثاني لله، والبقاء لا بقاء له[1].

وأما معنى الكذب: فهو الخبر عن الشيء لا على ما هو به، وتارة يكون في النفي كقولنا: العالم ليس محدثا، وتارة يكون في الإثبات كقولنا: البقاء باق، وللقديم ثاني تعالى الله عن ذلك، واعلم أن مرادنا بالشيء في حقيقة الكذب وجهان :

أحدهما: أن يكون ثابتا في الذهن، وله ثبوت في الخارج كقولنا: العالم ليس محدثا والشمس مظلمة.

وثانيهما: أن يكون له ثبوت في الذهن، وليس له وجود في الخارج وهذا كقولنا: لله تعالى ثاني، والبقاء باق.

فصار إطلاق الشيء في ماهية الصدق والكذب على ما ذكرناه، فإذا قلنا: العالم محدث فهذا صدق، والخبر هاهنا مستند إلى مخبر محقق له ثبوت في الذهن وفي الخارج معاً، وإذا قلنا:

---

(١) ومعنى ذلك أن القول: لا ثاني لله هو أن ما يمكن أن يعقل في عقولنا من ذات لها صفة القديم، ليس لها وجود في الخارج سوى ذات الله جل وعلا، فقد نفى ما يمكن ان يعقل من وجود ذات في الخارج له صفة القدم سوى ذات الله جل وعلا، وهكذا ما ذكره من قوله البقا لا بقا له، فكثيراً ما ندرك في أذهاننا ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل والممتنعات، ولهذا يقال: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور. انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٤٣٥/٢)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢٢٥/١)، المواقف للإيجي (٢٥٨/١).

العالم قديم، فهذا كذب والخبر هاهنا قد استند إلى مخبر محقق له وجود في الذهن وفي الخارج جميعا.

ومتى قلنا: لا ثاني لله، فهذا صدق والخبر هاهنا قد استند إلى شيء متصور في الذهن ولا وجود له في الخارج، وإذا قلنا: لله تعالى ثاني فهذا كذب والخبر هاهنا قد استند إلى شيء متصور في الذهن، ولا وجود له في الخارج.

فصار الصدق والكذب سيان، في أن كل واحد منهما كما يستند الخبر فيه إلى أمر محقق وجودي، فقد يستند إلى أمر مقدر ذهني، كما مثلناه في هذه الصور التي ذكرناها.

وذكر بعض أصحابنا[1] أن ما ذكرناه في تعريف الصدق والكذب غير معتمد عليه وزعم أنا إذا قلنا: في حقيقة الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به، فهو منقوض بعدم الاطراد إذا يخرج منه ما هو منه، وهو الخبر عما ليس بشيء كالخبر بألا ثاني لله في قولنا: لا ثاني لله.

وإذا قلنا: في حقيقة الكذب هو الخبر عن الشيء لا على ما هو به، فإنه غير مطرد أيضا فإنه يخرج منه ما هو منه، وهو الخبر عما ليس بشيء كالخبر بأن لله تعالى ثاني، وأن البقاء باق، وغير ذلك.

وهذا كله فاسد، فإن هذا بناء على وهم فاسد، وهو أن هذه الأمور الخبرية ليس لها مخبرات تستند إليها؛ فلأجل هذا زعموا أن ما ذكرناه منتقض بها، وقد قررنا أن هذه المخبرات وإن لم تكن أمورا محققة وجودية، فهي أمور مقدرة ذهنية، وأن الخبر كما يستند إلى ما يكون محققا موجودا، فهو يكون مستندا إلى الأمور المقدرة الذهنية، وعند هذا لا وجه للنقض بها.

والعجب من إنكاره لهذه المخبرات مع وضوحها في الذهن وتقريرها فيه! فلولا أنها ثابتة في الذهن لما أمكن الحكم على ثاني القديم تعالى بالاستحالة.

وهكذا القول في البقاء، فإنه لولا كونه أمراً ذهنياً لما أمكن الحكم عليه بكونه ثابتاً أو غير ثابت، لأن مالا وجود له لا في الخارج ولا في الذهن، لا يمكن الحكم عليه بحكم أصلاً؛ لأن الحكم عليه فرع على ثبوت تصوره في الذهن كثاني القديم والعلم بالإبقاء، أو على ثبوته في الخارج إن كان مما يصح وجوده كقولنا: العالم قديم أو العالم محدث.

(١) العلامة أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص في جوهرة الأصول (ص٢٤٨).

فوضح بما ذكرناه أن هذه الأخبار لابد لها من مخبرات تستند إليها، إما على جهة التصور والتقدير الذهني، وإما على جهة التحقيق والوجود الخارجي، وأنه لا وجه لاعتراض ما ذكرناه في ماهية الصدق والكذب، لكونه مبنياً على إنكار هذه القاعدة، ولا
وجه لإنكارها بحال.

وزعم أن الأولى في بيان ماهيتهما أن يقال: في ماهية الصدق: هو الذي يكون مخبره أو ما يجري مجرى مخبره على ما هو به، وأن يقال في ماهية الكذب: هو الذي يكون مخبره، أو ما يجري مجرى مخبره لا على ما هو به[1].

فهذا وإن كان سديداً موصلاً إلى فهم ماهية كل واحدٍ منهما، لكن الأول أيضاً لا غبار عليه فإنهما كلاهما مستويان في الايصال إلى الماهية كما قررنا.

وقوله: أو ما يجري مجرى مخبره، يحترز به فيهما عن ثاني القديم والإبقاء، فإنه وإن لم يكن مخبراً فإنه يجري مجرى المخبر، وهذا غير محتاج إليه كما قررنا، بل كل واحد منهما لابد له من مخبر إلا أنه ربما كان محققاً، وربما كان ذهنياً مقدراً، وهو في كلا حالتيه يقال: إن له مخبراً، فإذا لا وجه للاحتراز بما قالوه.

فإذا تمهدت هذه القاعدة: فاعلم أن الذي عليه الأكثر من أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة والأشعرية، على أن الخبر لا يخلو حاله من أن يكون على ما هو به، فيكون صدقاً أو يكون هو لا على ما هو به فيكون كذباً، ولا واسطة بين هذين الأمرين بحال[2].

وزعم أبو عثمان الجاحظ أن الخبر يخلو عن الصدق والكذب، فإن الإنسان متى أخبر بخبرٍ، ولم يعتقد أن مخبره على ما هو به، أو لا على ما هو به ولا ظنه، فإنه لا يكون صدقاً ولا كذباً[3].

---

(١) وهذا التعريف لماهية الصدق والكذب، قال به المنصور بالله عبدالله بن حمزة عليه السلام، والشيخ أحمد الرصاص. انظر: صفوة الاختيار (ص ١٦٩)، جوهرة الأصول (ص٢٥٠).

(٢) انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٤٦٤)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٣/٢) ،المعتمد لأبي الحسين (٧٦/٢) ، الإحكام للآمدي (١٧/٢)، التمهيد للأسنوي (ص٤٤٤)، التقرير والتحبير لأبن أمير حاج (٣٠٤/٢)، البحر المحيط للزركشي (٢٨٨/٣)، التحبير للمرداوي (ج٤/ص١٧٢٩).

(٣) انظر: منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٤٦٤)، تيسير التحرير (٢٨/٣)، إرشاد الفحول (ص٨٦).

والمختار: أن هذه المسألة ربما كان الخلاف فيها لفظياً، وبيانه: أنّا نقول: ليس يخلو الحال في إفادة الصيغة للصدق والكذب، إما أن يكون بالإضافة إلى مطلق الصيغة، أو يكون بالإضافة إلى مطلق الصيغة مع ما ينضم إليها من ظن، أو علم، أو اعتقاد، فهاتان حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون بالإضافة إلى مطلق الصيغة، ومتى كان الأمر كذلك، فإنا نعلم بالضرورة أن كل خبر فإما أن يكون مطابقاً للمخبر عنه، أو لا يكون مطابقاً؟.

فإن أريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان، وبالكذب الخبر غير المطابق كيف كان وجب القطع لا محالة بأنه لا واسطة هاهنا بين الصدق والكذب؛ لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أنه لا واسطة بين النفي والإثبات.

الحالة الثانية: بالإضافة إلى ما يقترن بالخبر من اعتقاد أو ظن، فإن أريد بالصدق ما يكون مطابقاً مع كون المخبر عالماً بكونه مطابقاً، وبالكذب ما لا يكون مطابقاً مع كون المخبر عالماً بكونه غير مطابق، كان هاهنا واسطة بينهما، وهو الخبر الذي لا يعلم المخبر ولا يظن كونه مطابقاً أو غير مطابق[1].

فيثبت بما قررناه هاهنا، أن المسألة إذا نزلناها على هذا التنزيل كان الخلاف فيها لفظياً وعلى هذا لا نزاع فيها على الوجه الذي اعتبرناه[2].

واعتمد المحققون في إبطال ما قاله الجاحظ أمرين:

أحدهما: أن اليهودي إذا قال محمد –صلى الله عليه وآله– نبي صادق، فإنا نعلم قطعاً أن كل من سمع كلامه وعرف خبره فإنه يحكم عليه بكونه صدقاً، سواءً علم اعتقاده لنبوته أو لم يعلم ذلك، وهكذا إذا قال محمد –صلى الله عليه وآله– ليس نبياً صادقا فإنا نعلم قطعاً كونه كذباً سواءً أخبر بذلك مع اعتقاده لنبوته أو لعدمها، فبان أن العبرة إنما هو بالخبر مطلقاً من غير اعتبار بعلم أو ظن أو اعتقاد[3].

---

(١) وممن أثبت الواسطة من الأئمة الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين عليه السلام. انظر: هداية العقول (٩/٢).

(٢) وخلاصة مذهب الجاحظ وأتباعه: هو أن الصدق ليس مطابقة الواقع فقط، وكذا الكذب ليس هو عدم المطابقة للواقع ، فلا بد في كليهما من الاعتقاد في المطابقة وعدمها، ومن هنا نشأ القول بالواسطة على الوجه الذي بينه المصنف. انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥/٢).

(٣) واحتج لمذهب الجمهور في الهداية (٥/٢): بالإجماع على تكذيب الكافر إذا قال: الإسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده ، وتصديقه إذا قال: هو حق مع مخالفته لاعتقاده، فلو كان للاعتقاد مدخل في تحقق الصدق والكذب كما هو مذهب الجاحظ وأتباعه لم يصح ذلك.

وثانيهما: أن الله تعالى وصفهم بالكذب مع ظنهم لما ظنوه، لما كان المخبر لا على ما هو به فقال تعالى:﴿ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ (المجادلة:١٨) وفي هذا دلالة على ما قلناه من عدم اعتبار العلم والظن والاعتقاد في الخبر، وإنما العبرة بالخبر في نفسه من غير التفات إلى ما يقارنه كما زعموه، واحتج أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ لمذهبه بشبهتين:

الشبهة الأولى: قوله: من غلب على ظنه أن زيداً في الدار فأخبر عن كونه فيها، ثم ظهر أنه ما كان فيها أصلاً، فإن خبره لا يوصف بكونه كذباً، ولا وجه لما ذكرناه سوى ظنه لكونه فيها، فبان أن العبرة ليس إلا للظن دون الخبر مطلقاً، فلو كان النظر بالإضافة إلى الخبر مطلقاً لكان كذباً بكل حال، لكونه لا على ما هو به، فلما لم يصفه بكونه كذباً دل على ما قلناه.

والجواب: أن الأمر فيه كما قررناه أولاً، فإن كان الغرض بالإضافة إلى مطلق الخبر فلا شك في كونه كذباً، وأن المخبر به كاذب بكل حال؛ لعدم المطابقة فيه، وإن كان الغرض بالإضافة إلى ما يقترن به من الظن والاعتقاد، فإنه لا يوصف بكونه كذباً ولا المخبر بكونه كاذباً؛ لأجل ظنه للمطابقة فبطل ما توهمه.

الشبهة الثانية: قوله أكثر العمومات مخصصة في الكتاب والسنة، فلو كان الخبر الذي لا يطابق المخبر كذباً؛ لكان الكذب متطرقاً إلى كلام الله تعالى، وكلام رسوله وهذا محال.

والجواب: أنّا نعلم قطعاً أن من قال: عندي عشرة إلا واحداً أن كلامه ليس كذباً، مع أنه قد أخرج منه بعض ما تناوله اللفظ، فهكذا نقول في العمومات إذا أخرج منها بعض ما كانت متناولة له فإنه لا يكون كذباً؛ لأن المقصود منه معلوم فلهذا لم يكن كذباً.

فنجد من مجموع ما ذكرناه في هذه المسألة أن الخلاف فيها ربما كان لفظياً على التقرير الذي أوردناه ولخصناه[1].

---

(١) واحتج أيضاً بقوله تعالى: ﴿ أفترى على الله كذبا أم به جنة﴾ ووجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك في كونه افتراء، أو كلام مجنون، فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً؛ لأنهم لا يعتقدون كونه صدقاً، وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذاك إلا أن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد، وأجيب بأن المراد من الآية أفترى أم لم يفتر فيكون مجنونا؛ لأن المجنون لا افتراء له والكذب من غير قصد يكون مجنونا، أو المراد أقصد فيكون مجنونا أم لم يقصد فلا يكون خبراً، والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وإن سلم فقد لا يكون خبراً فيكون هذا حصرا للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد. انظر: الإحكام للآمدي (١٧/٢)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢٨/٣)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٨٦).

البحث الرابع: في تقسيم الأخبار[1]:

اعلم أن من الأخبار ما يعلم كونه صدقاً، ومنها ما يعلم كونه كذباً، ومنها مالا يقطع بكونه صدقاً ولا كذباً، ونحن نذكر ما يتعلق بكل واحدة من هذه الأمور، ونجعلها على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: ما يعلم كونه صدقاً وذلك أمور ثمانية:

أولها: ما يعلم كونه صدقاً بالضرورة، وهذا ما يتعلق بالإدراك كقولنا: الشمس طالعة وقولنا: السماء مرتفعة، وغير ذلك من الأمور المعلومة بالحس والمشاهدة، وغيرهما كقولنا: العشرة أكثر من الخمسة.

وثانيها: ما يعلم كونه صدقاً بالنظر والاستدلال، إما بالعقل كالخبر عن حكمة الله تعالى، والخبر عن كونه منزهاً عن سائر القبائح، فإنه لما ثبت ببرهان العقل استحالة كونه فاعلاً لشيء منها وتقررت حكمته، كان الخبر عن ذلك صدقاً لا محالة بالفكر النظري، وإما بالسمع كالإخبار عن وجوب الصلاة والزكاة، فإن هذه الأمور كلها معلومة بالاستدلال فلا جرم كان الخبر عنها صدقاً مقطوع بمخبره.

وثالثها: خبر الله تعالى، فإن خبره صدق[2]، وهو مذهب أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة، والمعتمد في الدلالة لنا على ذلك هو أنه لما قام البرهان العقلي على كونه تعالى حكيماً استحال عليه الكذب وسائر القبائح.

فأما الأشعرية فتجويز الكذب على الله تعالى لازم على مذهبهم من جهتين:

الجهة الأولى: هو أنه قد تقرر من مذهبهم أن القبائح لا تقبح؛ إلا من أجل النهي، وأن الله تعالى لا يقبح منه قبيح، وإذا كان الأمر كما قلناه، فأي مانع من أن يكون كاذباً وهو لا يقبح منه[3].

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٧٠)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٢٥٠)، منهاج الوصول لابن المرتضى (٤٦٩)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٨٥)، المعتمد لأبي الحسين البصري (٧٧/٢) الإحكام للآمدي (١٩/٢)، الإبهاج للسبكي (٢٨١/٢)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٣٠٦/٢)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢٩/٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (ج٤/ص١٧٣٤)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٨٨).

(٢) خبر الله تعالى صدق باتفاق أصحاب الملل والنحل، وخلافهم إنما هو في طريق الدلالة عليه، وإلزام المصنف للأشعرية مبنياً على قولهم في مسألتين كلاميتين كما سيأتي بيانه. انظر: هداية العقول (١٠/٢).

(١) وهذه المسألة هي مسألة التحسين والتقبيح والخلاف فيها بين الأشعرية، والفرقة العدلية من الزيدية والمعتزلة مشهور ومعروف في كتب الكلام ملخصه ما يلي :

الجهة الثانية: هو أن القدرة على زعمهم مع الفعل مقارنة له[1]، وإذا كان الأمر هكذا فالأفعال والأكاذيب الواقعة في عالمنا كلها بقدرة الله تعالى وفعله.

وهذان الوجهان لا خلاص لهم منهما أبد الدهر، فلو أقاموا أعمارهم ما خلصوا عنهما وقد زعموا الخلاص عن عهدة ما ألزمناهم، وذكروا مخلصين لا يجديان أبداً:

المخلص الأول: ذكره أبو حامد الغزالي، وحاصل ما قاله: هو أن كلام الله تعالى معنى قائم بذاته وهو قديم، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل، إذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال، فلا جرم استحال الكذب عليه[2].

والاعتراض على ما ذكره من وجهين:

أما أولاً: فلأنهم ما أقاموا دلالة على أن من يستحيل عليه الجهل لا يجوز عليه الكذب في أخباره، وهذا ليس معلوماً بالضرورة، فلابد من إقامة الدلالة عليه، وهم لم يقيموها وإنما كان منهم مجرد الدعوى لا غير.

وأما ثانياً: فالقائم بالنفس على زعمهم على وفق العلم إنما هو الكلام النفسي[3] دون هذه الأحرف وهذه الأصوات، وإذا كان الأمر كما قلناه، فأي مانع من أن يكون كاذباً في هذه

أولاً: الاتفاق حاصل بينهم على إدراك العقل للحسن والقبح في شيئين:

١- ملائمة الغرض للطبع ومنافرته له فالأول حسن والثاني قبيح.

٢- صفة الكمال والنقص فالأولى حسنة والثانية قبيحة .

ثانياً: ما يتعلق بالفعل من المدح والثواب ، أو الذم والعقاب عاجلا أو آجلا فذهبت الأشعرية أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع، وذهبت سائر الفرقة العدلية من الزيدية والمعتزلة إلى إمكان استقلال العقل بإدراكه.

انظر: البحر المحيط للزركشي (١/١١١) ، إرشاد الفحول لشوكاني (ص١/٢٦).

(٢) هذه هي مسألة إثبات القدرة في العبد وتأثيرها، وهي من المسائل التي اضطربت فيها الأقوال نوجزها فيما يلي:

١- ذهبت الفرقة العدلية من الزيدية والمعتزلة، ومن وافقهم إلى إثبات القدرة في العبد، مؤثرة بالاستقلال فالعبد يفعل ما يشاء.

٢- ذهبت الأشاعرة إلى إثباتها مقارنة للفعل، ونفي تأثيرها في إيجاد الفعل.

٣- ذهبت الجبرية إلى نفيها بالكلية.

٤- أهل الحديث إثبات قدرة مؤثرة بإذن الله لا استقلالا. انظر: تحكيم العقول للحاكم الجشمي (ص١٢٢)، شرح المقاصد للتفتازاني (١٢٦/٢)، غرائب الاغتراب للآلوسي (ص ١٩٩).

(٣) انظر: المستصفى (ص١١٢).

(١) الكلام النفسي قال به الأشاعرة ومن وافقهم ، ويقصدون به المعنى القائم بالنفس والعبارات والألفاظ دالة عليه، ومن أدلتهم على إثباته قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون:١) والله تعالى لم يكذبهم في إقرارهم وإنما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم .واستدلوا بقول الأخطل: إِنَّ الْكَلاَمَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلاً انظر: لمع الأدلة للجويني (ص١٠٣)، تفسير الرازي (٢٨/١).

الأحرف والأصوات التي بين أيدينا، ونتلوها في المصاحف، ونحن ما ألزمناهم الكذب إلا فيها، وعدولهم إلى الكلام النفسي ما كان إلا على جهة المغالطة، والازورار عن عهدة الإلزام.

المخلص الثاني: ذكره الغزالي أيضاً، ومحصول كلامه: هو أن الرسول أخبر عن الله تعالى بكونه صادقاً، وكونه ممتنعاً عن الكذب، وما أخبر به الرسول فهو حق، فلهذا وجب القضاء بكونه تعالى صادقاً في أخباره، وزعموا أن هذا الدليل هو النهاية في القوة على امتناع الكذب على الله تعالى(١).

والاعتراض عليه أنا نقول: إن العلم بصدق الرسول موقوف لا محالة على دلالة المعجزة على صدقه، لأنها قائمة مقام التصديق بالقول، فإذاً صدق الرسول مستفاد من تصديق الله تعالى إياه، وذلك إنما يدل لو ثبت أن الله تعالى صادق، إذ لو جوزنا عليه الكذب لم يكن الرسول صادقاً، فإذاً العلم بصدق الرسول موقوف على العلم بصدق الله تعالى، فلو استفدنا العلم بصدق الله سبحانه من صدق الرسول لزم الدور وأنه محال.

لا يقال: أنا لا نسلم أن دلالة تصديق الله للرسول -عليه السلام- متوقفة على العلم بكون الله تعالى صادقاً، وبيانه: هو أن قول الله تعالى للشخص المعين: أنت رسولي، جار مجرى قول الرجل لغيره: أنت وكيلي وقد بعتك واشتريت منك، فهذه الصيغ وإن كانت أخباراً في الأصل، لكنها إنشاءات في المعنى، ولا شك أن الأمور الإنشائية لا يتطرق إليها الصدق والكذب، وإذا كان الأمر كما قلناه فقول الله للرجل المعين: أنت رسولي دال على رسالته سواءً قدرنا أن الله تعالى صادق في خبره أولم نقدره، وعلى هذا التقرير ينقطع الدور الذي توهموه(٢).

لأنا نقول: هذا فاسد فهب أنا سلمنا أن قوله في الرجل المعين: أنت رسولي إنشاء غير محتمل للصدق والكذب، لكنا نقول: الأمور الإنشائية إنما يكون تأثيرها في الأحكام الشرعية الوضعية، لا في الأمور الحقيقية العقلية، وإذا كان الأمر كما قلناه، لم يلزم من قوله تعالى لذلك الشخص: أنت رسولي أن يكون ذلك الشخص صادقاً في كل ما يقوله لأن كون الرجل صادقاً فيما يقوله هو أمر حقيقي، والأمور الحقيقية لا تكون مختلفة باختلاف الجعل الشرعي، فإذاً لا طريق إلى معرفة صدق الرسول فيما يخبر به، إلا من جهة كون الله تعالى

---

(٢) انظر: المستصفى (ص١١٢).

(١) انظر: المحصول للرازي (٣٨٩/٤) .

صادقاً، فحينئذ يتحقق الدور الذي ذكرناه، فإذا كانت هذه مخالص الفطناء منهم فما ظنك بالبله، هم عن الخلاص أقعد[١] وعن بلوغ شأو[٢] التحقيق أقصر وأبعد.

ورابعها: خبر الرسول- عليه السلام- ودليلنا على صدقه هو ظهور المعجزة عليه، ولا شك أن ظهور المعجزة قائم مقام التصديق بالقول، وتصديق الكاذب كذب، والكذب قبيح، والله تعالى متعال عن فعله لما ثبت ببرهان العقل حكمته، وتنزيهه عن الكذب في سائر القبائح، هذا ملخص ما يقوله أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة في أن خبر الرسول يجب القضاء بصدقه[٣].

فأما الأشعرية فيلزمهم ألا يعرفوا صدق الرسول - عليه السلام- كما لزمهم ألا يعرفوا صدق الله تعالى، لأنهم إذا جوزوا إظهار المعجزة على الكذابين من جهة الله تعالى[٤] فلا مطمع لهم في العلم بصحة كون الرسول صادقاً بحال، ولا مخلص لهم مع بقائهم على مذهبهم السحيق عن هذا الإلزام، وقد اعتاص عليهم الخروج عن هذا الإلزام، ولهم عنه مخلصان:

المخلص الأول: ذكره عبد الملك الجويني وحاصل ما قاله[٥]: هو أن المعجز دلالة التصديق، ومعنى هذا هو أنا نعلم بالضرورة أن من ظهر عليه المعجز فإنه صادق لا محالة والعلم بذلك ضروري، وزعم أن إنكار من أنكر صدق الأنبياء ليس من حيث أنه قد علم المعجز معجزاً فإن ذلك يستحيل، ولكن إنما كان ذلك الإنكار من الأمم الماضية من حيث التبس عليهم بالحيلة، فأما مع العلم بكونه معجزاً فإنه لا يمكن إنكارهم للصدق بحال.

والاعتراض على ما قاله يتوجه من وجهين:

---

(٢) **أقعد**: أي عاجز غير قادر، يقال: أقعد الرجل إذا أصابه داء يقعده فلا يستطيع الحركة ولا النهوض، وأصل الإقعاد داء يأخذ بأوراك الإبل فتميل إلى الأرض. انظر: لسان العرب (٣٦٢/٣)، تاج العروس (٤٧/٩).

(٣) **شأوالتحقيق**: غايته ومداه، والشأو الغاية والأمد، والشأو السبق من شأوت القوم شأوا سبقتهم.
انظر: العين للخليل بن أحمد (٢٩٧/٦)، مختار الصحاح للرازي (١٣٨/١).

(٤) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٨٠/٢)، تحكيم العقول للحاكم الجشمي (ص٣٥).

(٥) ذهب الأشاعرة إلى أن إظهار المعجز على يد الكاذب ممكن عقلا منتفي عادةً، وذهبت الفرقة العدلية من الزيدية والمعتزلة إلى أن ذلك ممتنع؛ لأن فيه إيهام صدقة، وهو إضلال قبيح ، وفعل القبيح منه تعالى محال. انظر: المواقف للإيجي (٣٤١/٣) ، الكاشف الأمين لمحمد بن يحيى مداعس (٩٧/٢).

(١) البرهان (١١٨/١).

أما أولاً: فلأنا لا نسلم أن فقد العلم بالصدق لا يقع إلا عند الشك في المعجز لا غير بل نقول: كما يكون فقد العلم بالصدق عند الشك في المعجز، فقد يكون أيضاً عند فقد العلم بكون المرسل حكيماً لا يجوز عليه إظهار المعجز على الكذابين، فكل واحد من هذين العلمين أصل في العلم بكون الرسول صادقاً، فإن قدرنا أن الأمم الماضية قطعوا بالصدق عند العلم بالمعجز، فما كان قطعهم إلا لما علموا حكمة الله تعالى، وأنه لا يجوز عليه إظهار المعجزة على كذاب، وإلا فلو قدرنا ذلك، وأنهم لم يعلموا الحكمة، فإنه لا يجوز أن يعلموا الصدق أصلاً.

وأما ثانياً: فلأنا نقول لصاحب هذه المقالة: ما تقول فيمن جوز على الله إظهار المعجزة على الكذابين، هل يعلم صدق من ظهر عليه المعجز مع هذا التجويز أو لا يعلم؟ فإن قال: يعلمه كان نهياً واختراعاً، وكيف يعلم صدقه وهو يجوز أن يكون هذا من جملة الكذابين الذين يجوز إظهاره عليهم، وإن قال: لا يعلمه وهو الحق، قلنا: كيف ادعيت العلم بصدق من ظهر عليه المعجز هاهنا مع تجويزك لما ذكرناه، فقد ظهر بما ذكرنا أن الجويني لم يصنع شيئاً في مثل هذه الدعوى، وأنه لا يمكن العلم بصدق المدعي مع قيام هذا التجويز وهو المقصود.

المخلص الثاني: ذكره أبو حامد الغزالي ومحصول كلامه، هو أن المعجز دلالة الصدق مع استحالة ظهور المعجز على الكذابين، لأن ذلك لو كان ممكناً لكان الله تعالى عاجزاً عن تصديق رسله وهذا محال، فهذا ملخص ما ذكره[1] في الخلاص عما ذكرناه من الإلزام.

والاعتراض عليه من أوجه:

أما أولاً: فلأنا إذا فرضنا أن الله سبحانه قادر على إظهار المعجز على الكذابين، فنقول: مع هذا الفرض هل يقدر على تصديق رسله أو لا يقدر؟ فإن كان قادراً على ذلك بطل قوله: إنه يلزم من قدرة الله تعالى على إظهار المعجز على الكذابين عجزه عن تصديق رسله وإن لم يكن قادراً على ذلك لم يلزم منه العجز؛ لأن العجز إنما يتقرر عما يصح أن يكون مقدوراً في نفسه، ولهذا فإن الله تعالى لا يوصف بالعجز عن خلق نفسه، لما لم يكن مقدوراً.

(١) في المستصفى (ص١١٢).

وأما ثانياً: فنقول: إن كان يلزم من اقتدار الله تعالى على إظهاره المعجزة على الكذابين عجزه عن تصديق رسله، فهكذا يلزم أيضاً من الحكم بعدم اقتداره على ذلك عجزه أيضاً عن تصديق رسله، فلِم كان أحد العجزين أحق من الآخر، لأنه إذا كان عاجزاً عن إظهاره المعجز على الكذابين جاز أيضاً عجزه عن تصديق الرسل من غير فرق بينهما.

وأما ثالثاً: فلأن إظهار المعجز على الكذابين ليس محالاً، وبيانه: هو أن قلب العصا حية لما كان ممكناً لله تعالى ومقدوراً له في نفسه، جاز فعله في بعض الأوقات، وفي بعض الجهات، فإذا قال زيد وهو كاذب مثلاً: أنا رسول الله إليكم، جاز فعل المعجز عقيب كلامه هذا، كما لو كان صادقاً فإن كذبه لا يقلب ما كان جائزاً فيجعله مستحيلاً، ولا ما كان مقدوراً عليه معجوزاً عنه.

فعرفت بما ذكرناه بطلان هذه المخالص، وأنها غير مخلصة عن عهدة هذه الإلزامات التي ألزمناها.

فأما مخلص ابن الخطيب الرازي فقد ذكرناه في كتبنا العقلية، وأظهرنا فساده فمن أراده فليطالعه من هناك.

وخامسها: خبر كل الأمة فإذا أخبرت عن شيء بأجمعها، فإنه يجب القضاء بكونه صدقاً لقيام الدلالة على عصمتهم عن الكذب والخطأ، ويلحق بما ذكرناه خبر كل شخص أخبر الله أو رسوله عن كونه معصوماً، فإنا نقطع لا محالة بكون خبره صدقاً، كما فعلنا في حال الأمة من غير فرق بينهما.

وسادسها: كل خبر كان موافقاً لهذه الأخبار فإنه يكون صدقاً لا محالة؛ لأنها إذا كانت صدقاً بما ذكرناه من الأدلة، وجب في كل ما كان مطابقاً لها أن يكون صدقاً بكل حال.

وسابعها: الخبر الواحد إذا كان منضماً إليه القرائن هل يكون مفيداً للعلم أو لا؟ فيه خلاف:

فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية[1] والجماهير من المعتزلة، أنه لا يفيد العلم، ولا يكون مقتضياً لصدق الخبر بحال[2].

---

(١) أكثر أئمة الزيدية. الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير(ص٢٩٠).

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٧٧)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير(ص٢٩٠)، المعتمد لأبي الحسين (٢/٩٢).

وذهب محققو الأشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي، إلى أنه يفيد العلم بانضمامها[١]، وارتضاه أبو إسحاق إبراهيم النظام من المعتزلة، وهذا هو المختار[٢].

وقد حكي عن الكعبي أن خبر الواحد موصل إلى العلم[٣]، فإن كان غرضه مع وجود القرائن فهو الذي نريده، وإن كان غرضه أنه يفيد العلم من غير قرينة، فهذا خطأ ولا قائل به[٤].

ويدل على ما قلناه: هو أن القرائن لا يمكن وصفها لكونها غير متناهية، فلا يمتنع أن تكون كل واحدة من مجموع القرائن الكثيرة نازلةً منزلة خبرٍ واحد، فكما إذا اجتمعت الأخبار وكانت كثيرةً كثرةً بالغةً كانت مؤدية للعلم الضروري، فهكذا حال القرائن تكون نازلة تلك المنزلة.

ولنضرب في ذلك أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: أنا قد نعلم جوع الإنسان وعطشه وألمه بأمور كثيرة، ومخايل بالإضافة إلى أحواله وشمائله؛ فنقطع بكونه على تلك الحالة بخبرة مع اجتماع هذه القرائن.

المثال الثاني: لو علمنا أن رجلاً كبيراً مريضاً في بعض الأماكن، ثم رأينا ولده خرج وهو مكشوف الرأس يصفق[٥] وجهه، وأخبرنا مخبر بأن أباه توفي، فإنا نعلم باجتماع هذه القرائن وأمثالها صدق ذلك الخبر، وإن كان واحداً بالإضافة إلى ما قلناه.

المثال الثالث: أنا إذا رأينا جيشاً مقبلاً، ونرى معه هيئة الملك، والزي الذي لا يكون إلا مع وجود الخليفة، ثم أخبرنا مخبر بأنه معهم[٦]؛ فإنا نعلم لمكان هذه الأمارات وجوده معهم وكونه فيهم.

---

(٣) انظر: البرهان للجويني (٣٧٤/١)، المستصفى للغزالي (ص١٠٩)، المحصول للرازي (٤٠٢/٤).

(٤) وهذا هو اختيار العلامة السيد الحسين بن القاسم ووالده عليهما السلام. انظر: هداية العقول (١١/٢).

(٥) والقول بإفادة خبر الواحد للعلم، وإن لم يحتف بالقرائن هو الذي رجحه المنصور بالله عليه السلام ودلل عليه وحكاه عن السيد المؤيد بالله عليه السلام. انظر: صفوة الاختيار (ص ١٧٧).

(٦) بل قال به الظاهرية، وجماعة من أهل الحديث، وروي عن أحمد بن حنبل. انظر: الإحكام لابن حزم (١١٢/١)، روضة الناظر لابن قدامة (ص٩٩)، الإبهاج للسبكي (٣٥٧/٢)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٩٠)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٩٢).

(١) **يصفق**: أي يضرب، يقال: صفقة وجهه إذا لطمته، ومنه الصفقة وهي ضرب اليد على اليد. انظر: العين للخليل بن أحمد (٦٦/٥)، جمهرة اللغة لابن دريد (٨٩/٢).

(٢) أي الخليفة.

فحصل من مجموع ما قررناه، أنه وإن تطرق إلى كل واحد من هذه الأمارات الاحتمال لكنه بمجموعها لا يتطرق إليها احتمال، فلهذا كانت مفيدة بمجموعها العلم كما أشرنا إليه.

واحتج المنكرون لإفادته للعلم بشبه ثلاث:

الشبهة الأولى: قولهم: الخبر الواحد لو أفاد العلم بحصول القرائن لما جاز انكشافه عما يخالفه، لكنه قد يكون منكشفاً عن خلافه، فيجب ألا يكون مفيداً للعلم، وبيانه: هو أن ما ذكروه في الأمثلة الثلاثة يجوز انكشافه عن غيرها، بأن يقدر أسباب عارضه عن حصول العلم بتلك المعلومات مع وجود تلك القرائن، وفي هذا دلالة على ما قلناه من أن القرائن غير مفيدة للعلم بحال(١).

والجواب: أنا مهما قدرنا انكشافها عن خلاف العلم، فإنا نقدر أن القرائن ما كملت وما من صورة يعرضونها غير مفيدة للعلم، إلا ونقدر زوال القرائن المقتضية له، فبطل ما توهموه.

الشبهة الثانية: لو كانت القرائن هي المقتضية للعلم، لجاز ألا يقع العلم عند أخبار التواتر، بألا تكون تلك القرائن حاصلة، ولما لم يجز ذلك بطل كونها مفيدة للعلم(٢).

والجواب: أن القرائن غير واجب لزومها لأخبار التواتر؛ لأنه من الجائز أن يكون بعض المخبرين قد قام مقام هذه القرائن، ويجوز في بعض الأحوال أن تكون القرينة قائمة مقام بعض المخبرين، فإذا كان الحال محتملاً لم نقطع بلزوم القرائن لأخبار التواتر.

---

(٣) معنى هذه الشبهة أنه قد يجوز ظهور الأمر على خلاف الخبر:

ففي المثال الأول: يستبين الأمر بأن هذا الإنسان ليس جائعاً أو عاطشاً وليس متألماً بخلاف ما أخبر به.

والمثال الثاني: بأن أبا الرجل الذي كان من حاله ما ذكر لا يزال حيا.

والمثال الثالث: ينكشف الأمر عن عدم وجود الخليفة مع الجيش، ومع تجويز هذه الاحتمالات كيف يقال بإفادة الخبر للعلم مع وجود تلك القرائن؟!.

(١) اعلم أن القرائن المقترنة بخبر الآحاد غير القرائن المقترنة بالخبر المتواتر، فالأولى قرائن منفصلة زائدة على ما لا ينفك عنه الخبر عادةً كما في الأمثلة التي ذكرها المؤلف، والثانية قرائن متصلة لازمة للخبر وهي أربعة أنواع:

النوع الأول: ما يرجع إلى الخبر مثل: الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقق مضمونه.

النوع الثاني: ما يرجع إلى المتكلم بالخبر مثل: كونه موسوماً بالصدق، مباشراً للأمر الذي أخبر به.

النوع الثالث: أحوال راجعة إلى الواقعة التي أخبروا عن وقوعها مثل: كونها قريب الوقوع فيحصل بإخبار عدد أقل أو بعيدة فتفتقر إلى أكثر.

النوع الرابع : أجوال راجعه إلى السامع مثل فراسته وفطانته . فحصول العلم بمعونة هذه القرائن لا يقدح في التواتر، وإنما يختلف في قوته باختلافها. انظر: حاشية هداية العقول (١١/٢).

الشبهة الثالثة: لو كان الخبر الواحد مفيداً للعلم؛ لوجب ذلك في كل خبر، كما أن خبر التواتر لما كان مقتضياً للعلم في بعض المواضع كان مقتضياً له في كل موضع.

والجواب: أن خبر الواحد لم نقل فيه: أنه يكون مقتضياً للعلم لذاته فيلزم ما قالوه، بل قلنا: أنه مفيد للعلم بالقرائن، فمتى حصلت أفاد العلم، ومتى لم تحصل لم يكن مفيداً للعلم فالخلاف مرفوع بما ذكرناه.

وثامنها: كل خبر ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه، والعادة تقتضي المبادرة في التكذيب لمثل ذلك، فمتى سكتوا عن تكذيبه والحال ما ذكرناه، علم صدق الخبر لا محالة.

ومثال ذلك: أن يأتينا رجل فيخبرنا بأن المؤذن سقط من المنارة يوم الجمعة، ويدعي على جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب، فمتى سكتوا والحال ما ذكرناه فإنا نعلم صدق ما قاله، فهذه الأمور الثمانية كلها أخبار صدقيه، نعلم الصدق فيها، ونقطع بحصول مخبراتها على التقرير الذي ذكرناه، وبالله التوفيق.

المرتبة الثانية: في بيان ما يعلم كونه كذباً، وذلك أمور خمسة:

أولها: ما نعلم خلافه، إما بضرورة العقل كقولنا: الخمسة أكبر من العشرة، وإما بنظرٍ كقولنا: العالم قديم، وإما بالحس كقولنا: في نصف النهار الشمس غير طالعة، وإما بالأخبار المتواترة كقولنا: مكة لا وجود لها في الدنيا، فهذه الأمور كلها نعلم كذبها لمخالفتها لهذه الأمور القاطعة المعلومة بالضرورة.

وثانيها: الخبر الذي يكون مخبره مخالفاً لما علم من جهة نص الكتاب والسنة والإجماع فما خالف هذه فإنه يحكم بكذبه لا محالة.

نعم ذلك الخبر لا يخلو حاله: إما أن يكون محتملاً تأويلاً صحيحاً مقبولاً أو لا يحتمله؟ فإن كان يحتمله، فإما أن يكون قريباً أو لا؟ فإن كان قريباً جاز أن يحمل عليه، وأن يكون صاحب الشريعة قد أراده، وإن كان بعيداً متعسفاً فإنه يجب رده، ويحمل إما على كذب الراوي، وإما على وهمه في زيادة أو نقصان فيه، وهذا كما نقول في الأخبار التي تكون مقتضية بظاهرها تشبيهاً ظاهراً، فإنها تحمل على ما ذكرناه، وهكذا القول فيما كان لا يحتمل

تأويلاً، فإنه يجب رده على قائله، وتنزيه صاحب الشريعة عن أن يقول مثل ذلك، لمخالفته للأدلة العقلية والنصوص النقلية[1].

وثالثها: ما صرح بكذبه جمع كثير يستحيل عليهم في العادة التواطؤ على الكذب، وهذا نحو: أن يخبر رجل بخبر، ويقول الحاضرون: إنّا كنا معه في ذلك الوقت، ولم يجر شيء مما ذكره من هذه الحادثة، فإنا نقطع بكذبه لا محالة.

ورابعها: ما سكت الجمع الكثير عن نقله، وكانت الدواعي متوفرة إلى نقله، ومثال ما ذكرناه: أن يخبرنا رجل بأن الأمير قتل في السوق، ولم ينقل هذا الخبر أحد غيره، فإنا نقطع بكذبه لا محالة ونقول: لو كان هذا جارياً لوجب أن ينقله خلق كثير، فلما لم ينقله إلا رجل واحد، دل ذلك على كونه كاذباً فيما قال؛ لأن الدواعي متوفرة إلى نقل مثل هذه القضية، ومن هاهنا نقطع بعدم صلاة سادسة، وإيجاب صوم شهر غير رمضان، وحج بيت آخر فإنا نقول: لو كانت هذه كائنة حاصلة، لتوفرت الدواعي إلى نقله كما ذكرناه من توفر الدواعي إلى نقل هذه الأمور من الصلاة والزكاة والحج، فلما لم ينقل دل ذلك على أنها لا أصل لها بحال.

وخامسها: الخبر الذي يروى في مثل وقتنا هذا بعد استقرار الأخبار، وضبط الدواوين لها، فإذا بحث عن ذلك فلم يوجد فيها، ولا على ألسنة الرواة والنقلة للأخبار، فإنا نعلم والحال هذه أن هذا الحديث كذب وأنه مختلق، لأنه لو كان صحيحاً لوجد في هذه الكتب مع كثرتها وسعتها وانتشارها، وبعد أن مضى الناس قرناً بعد قرن، ولم يسمع لهذا الحديث رواية، قطعنا عند ذلك بأنه لا أصل له وأنه كذب.

فهذه جملة الأخبار التي نقطع على صدقها وعلى كذبها قد أوضحناها والحمد لله.

المرتبة الثالثة: الأخبار التي لا نعلم صدقها ولا كذبها، ولا نقطع على أحد الأمرين منها كما قطعنا في القسمين اللذين ذكرناهما من قبل، بل يجوز صدقها ويجوز كذبها، ويكون صدقها أغلب على الظن من كذبها، مع قيام التجويز فيها، وهذه هي جملة الأخبار الأحادية الواردة في أحكام الشريعة في العبادة[2] كالصلاة والزكاة، وفي العادات كالنكاح والكتابة

---

(١) للإمام يحيى عليه السلام كلام مطول، أشار فيه إلى التأويلات القريبة والمتوسطة والبعيدة، مع ذكر الأمثلة الفقهية وتوضيحها، في نهاية المقالة الثالثة من هذا الجزء فلتراجع. انظر: المقالة الثالثة من الجز الثاني للحاوي بتحقيق زميلي أحمد على الجرشي (ص١٥٢ وما بعدها).

(١) كذا في الأصل والظاهر أنها العبادات مراعاةً للسياق والله اعلم.

والاستيلاد وغيرها، والمعاملات نحو: البيع والإجارة والشفعة وغير ذلك، فإنها متفق على العمل بها بين الخلف والسلف كما سنقرره في القسم الثاني من هذه المقالة.

لا يقال: إن عدم قيام الدليل على صدق هذه الأخبار تدل على كونها كذباً، إذ لو كانت صادقة لنصب الله لنا دلالة على صدقها، فلما لم يدل على صدقها، لا جرم حكمنا بكذبها لما ذكرناه.

لأنا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلم زعمتم استحالة أن يخلينا الله تعالى عن دلالة قاطعة على صدقها، ولم لا يجوز أن تكون المصلحة في عدم علمنا بكونها صدقاً، وأن يكون التعبد في غلبة الظن بصدقها دون العلم فهذا مما لا يستحيل عقلاً.

وأما ثانياً: فلأنا نقلب ما قالوه، ونقول: عدم علمنا بكونها كذباً يدلنا على كونها صدقاً إذ لو كانت كاذبة لنصب الله لنا دلالة على كذبها، فلما لم يدلنا على كذبها، لا جرم حكمنا بكونها صدقاً، فلا يكون بينهما فرق.

فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه لا يمتنع انقسام الشرع إلى: ما يكون التعبد فيه بالعلم لا غير، وهذا نحو: أصول الشريعة كالعلم بوجوب الصلاة والزكاة، وغير ذلك من أحكام الثواب والعقاب وأمور الآخرة، فإن طريقها الشرع، ولا بد من أن تكون معلومةً مقطوعاً بها.

وإلى ما يكون التعبد فيه بغلبة الظن، وهو ما كان مستنداً للعمل دون العلم، وهذا نحو: ما يتعلق بأخبار الآحاد من أحكام الشريعة، فعلى هذا يكون فرض من عاين الرسول هو العلم والعمل بها؛ لكونها مسموعة لهم من غير واسطة، فأما من لم يعاين الرسول ولا بد له في بلوغها إياه من اعتبار الوسائط، فهذا يكون فرضه العمل دون العلم، فإن أكثر مسائل الشريعة مقررة على غلبة الظنون، من الأخبار الأحادية، والأقيسة، والفتاوى والأقضية بالشهادات وغير ذلك، فالعمل بالأخبار الأحادية متفق عليه كما سنرد مقالة من أنكره.

تنبيـه: اعلم أن ابن الخطيب الرازي كما حكينا عنه فيما سبق الطعن في أصول الأمور السمعية، وأنها غير موصلة إلى القطع[1] وأفسدنا مقالته هذه وأبطلناها، فقد أورد أيضاً على الأخبار الأحادية أموراً منكرة، ونقل فيها حكايات مزورة كلها مبطلة للعمل عليها بزعمه.

---

(١) أشار إلى ما أدعاه الفخر الرازي أن جميع الدلائل النقلية ظنية، ولا سبيل إلى اليقين فيها، كما صرح بذلك في مؤلفاته منها معالم

ولقد كان ينبغي تنزيه كتابنا هذا عن إيراد مثل هذه الخرافات الذي لا يقره بها متدين، ولا يصدق بها من وقر الإسلام في قلبه لاشتماله (على الطعن)[1] على فضلاء الأمة، وعلماء الشريعة وآل كلامه في ذلك إلى أمور خمسة[2]:

أولها: أن الأخبار الأحادية المروية عن الرسول –عليه السلام– قد وقع فيها ما هو كذب لما روى أنه– عليه السلام– قال: « سيكذب علي »[3]، وروي عن شعبة[4] أنه قال: نصف الحديث كذب[5]، وما روي من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب والسنة والعقل.

وثانيها: أنه ذكر وجوهاً في تطرق الكذب من جهة السلف، وذكر وجوهاً في تطرق الكذب من جهة الخلف لا حاجة إلى عدها.

وثالثها: ما أورده حكاية عن النظام في قدح الصحابة بعضهم في بعض، وعدد وجوهاً وقال: إن كانت صادقة فهي قدح فيمن قيلت فيه، وإن كانت غير صادقة فهي قدح في قائلها، وكل ذلك لا ينفك عن قدح في الصحابة وإبطال عدالتهم.

ورابعها: ما حكاه عن النظام من قدحه في الصحابة نفسه، كابن مسعود فإنه نقل عن النظام ما يقدح في عدالته من إنكار شيء من القرآن وغير ذلك.

وخامسها: ما نقله من الحكايات المكذوبة، والروايات المختلقة التي يعتمدها أهل الرفض من الطعن والأذية والسب لبعضهم بعض، لم نستجز نقلها، ولا وسعنا عند الله تعالى إيرادها، لما اشتملت عليه من الأقوال التي لا تصدر إلا عن أخلاط الناس وأوباشهم[6] ولا

أصول الدين (ص25).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) انظر : المحصول (٤/٤٢٥ فما بعدها).

(١) هو طرف من حديث العرض أخرجه الإمام الهادي عليه السلام في عدة مواضع كما في مجموع رسائله (ص٤٣٦)، والإمام القاسم في الاعتصام (١/٢١)، والربيع في مسنده (ص٣٦٥) بلفظ: (سيكذب عليَّ من بعدي كما كذب على الأنبياء من قبلي، فما جاءكم عني من حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما شاكل كتاب الله فهو مني وأنا قلته، وما لم يشاكل كتاب الله فليس مني ولم أقله)، والحديث قد روي من عدة طرق لا تخلو من مقال وبألفاظ مختلفة، وقد صرح بعض الحفاظ بأنه موضوع. انظر: تذكرة المحتاج لابن الملقن (ص٣٠)، كشف الخفاء للعجلوني (١/٨٩)، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني (ص٢٩١).

(٢) **شعبة**: بن الحجاج بن الورد الواسطي ، كنيته أبو بسطام ، كان ممن عني بالحديث وسعى في طلبه وواظب على دروسه ورحل في طلبه، وهو أول من فتش عن أمر المحدثين بالعراق، مات سنة ١٦٠هـ. انظر: الطبقات لابن سعد (٧/٢٨)، مشاهير علماء الأمصار لابن حبان (ص٢٨٠).

(٣) في المعتمد (٢/٨٠) ثلث الحديث، وفي المحصول (٤/٤٢٧) نصف الحديث كما هنا.

(٤) السفلة والأراذل. انظر: أساس البلاغة للزمخشري (١/٦٦٤)، تاج العروس للزبيدي (١٧/٤٣٧).

يصف بها إلا الغوغاء، فكيف يجوز نسبتها إلى الصدر الأول والطراز الأمثل، الذين أحكموا القواعد، وأظهروا من الدين المراشد، وأبانوا من الإسلام رسومه وأعلامه، ولم يأخذهم في ذلك من لائم ملامة؟!.

وما كان أغناه عن إيراد هذه الحكايات المدعثرة، والروايات المزورة.

واعلم أنا قبل الخوض في فساد مقالته هذه، نذكر البرهان القاطع على عدالة الصحابة وتزكيتهم، وذلك يحصل تارةً بالقرآن، وتارة بالسنة، ومرة بالأفعال، فهذه جهات ثلاث:

الجهة الأولى: ما يكون من جهة القرآن وذلك آيات كثيرة: **الأولى** قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾(آل عمران:١١٠) فأخبر الله تعالى عنهم بالخيرية والخطاب إنما هو للصحابة.

الآية الثانية: قوله تعالى:﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾(البقرة:١٤٣) ووسط الشيء هو خياره كما قررناه من قبل، وهذا خطاب مع الموجودين في ذلك العصر.

الآية الثالثة: قوله تعالى:﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾(الفتح:١٨) وهذا صريح في ما نحن فيه.

الآية الرابعة: قوله تعالى:﴿ وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾(التوبة:١٠٠)، وما ذكرهم الله تعالى في موضع إلا فأحسن الثناء عليهم، وفي هذا دلالة على فضلهم، وكمال إيمانهم بالله تعالى ورسله واليوم الآخر.

الجهة الثانية: الأخبار الواردة من جهة الرسول- عليه السلام- في حقهم:

فأولها: قوله عليه السلام: « خير الناس قرني الذين بقيت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم »[(١)].

وثانيها: قوله « لا تؤذوني في أصحابي فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه »[(٢)].

وثالثها: قوله: « إن الله اختار لي أصحاباً وأنصاراً وأصهاراً »[(٣)].

ورابعها: قوله: « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »[(١)] فهذه الأخبار كلها دالة على تزكيتهم وفضلهم على غيرهم.

---

(١) أخرجه البخاري (١٣٣٥/٣)، ومسلم (١٩٦٤/٤) من حديث عمران بن الحصين رضى الله عنه بدون لفظ :(الذين بقيت فيهم).

(٢) أخرجه البخاري (١٣٤٣/٣)، ومسلم (١٩٦٧/٤) من حديث أبي سعيد بلفظ (لا تسبوا أصحابي ..).

(٣) لم أجد هذا الحديث.

الجهة الثالثة: ما كان من أفعالهم من الهجرة والجهاد، وبذل المهج والأموال، وقتل الأقارب، ومعادة الأهلين من أجل موالاة رسول الله ونصرته، ثم ما كان من خالص إيمانهم ومحبتهم الصادقة لرسول الله.

نعم قد وقع اختلاف بين الناس فيما جرى بينهم فقال قوم: إن حالهم كحال غيرهم في العدالة فإنه يجب البحث عن ذلك كسائر الأشخاص، وقال قوم إن ظاهرهم العدالة كان في مبدأ الأمر إلى أن ظهرت الحروب وكثر الخلاف والشجار، وقال قوم: بعدم شهادة كل واحد منهم إذا كان منفرداً؛ لأنه لابد فيهم من فاسق وهو غير متعين، وقال قوم: إن قتلة عثمان والخوارج مخطئون خطأ مقطوعاً، لكنهم جهلوا خطأهم، فلهذا كانوا متأولين وقال قوم: ما جرى بينهم كان مبنياً على الاجتهاد، وكل مجتهد فهو مصيب، فهذه أقوال مضطربة كما ترى[2].

والذي عليه أئمة الزيدية، والجماهير من المعتزلة، وهو المختار عندنا أن عائشة وطلحة والزبير وجميع من وافقهم من أهل العراق والشام، فساق لكونهم خارجين على إمام الحق وهو أمير المؤمنين، فمن تاب من هؤلاء فتوبته مقبولة كما روي عن عائشة وطلحة والزبير فأما من مات مصراً على المخالفة فهو فاسق بالإجماع.

وهكذا القول في حال الخوارج فإنهم فساق لا محالة بفعلهم مع أمير المؤمنين، لكنهم جهلوا فسقهم فلهذا كانوا متأولين.

فأما من قتل عثمان فلا شك في فسقه، فأما من حضر أو تأخر عن نصرته مع إمكانها فهو مخطئ لا محالة وليس فاسقاً[3].

فإذا تمهدت هذه القاعدة فالذي يدل على بطلان ما نقله ابن الخطيب ورواه أمران:

أحدهما: ما ذكرناه من الدلالة على سلامة أحوال الصحابة وتزكيتهم وعدالتهم وسلامتهم عن المطاعن، فإذا كان الأمر كما قلناه، وجب علينا تحسين الظن بهم حتى يقوم

---

(١) سبق تخريجه (ص١٥٨).

(٢) انظر: الكفاية للخطيب البغدادي (ص ٤٦)، تدريب الراوي للسيوطي (٢/٢١٤)، قواعد التحديث للقاسمي (ص٢٠٠)، المستصفى للغزالي (ص١٣٠)، الإحكام للآمدي (٢/١٠٢) التقرير والتحرير لابن أمير الحاج (٢/٣٣٤)، رفع الحاجب للسبكي (٢/٣٩٩).

(٣) انظر: الكاشف لابن لقمان (ص ١١٣)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٢/٧٣).

دليل قاطع على الفسق.

وثانيهما: أن هذه المطاعن التي ذكرها في الحكايات المحرمة، والروايات المزورة أكثرها بل كلها غير موثوق بها، وإذا كان الأمر فيها كما قلناه فالواجب هو إطراحها، وترك الالتفات إليها والتعويل عليها.

والعجب منه أنه لما أوردها وبالغ في الإكثار منها، وأتى بنهاية الممكن في تلفيقها واستقصى في تجميعها أخذ في الجواب عنها بجواب مختصر قصير، وكان ينبغي تنزيه الكتب عن تلك الروايات المكذوبة والحكايات الموهومة!.

وقد ورد الوعيد الشديد في أذية المسلم، فضلاً عمن جمع إلى الإسلام مزية الصحبة وإحراز الفضل، وكونه قدوة يستضيء بعلمه ويهتدى بهديه، لا جرم يكون الوعيد في أذيته أبلغ، والغضب عليه من الله أشد وأوقع.

فأما إبراهيم النظام فإن صح ما رواه عنه تلميذه أبو عثمان الجاحظ من الإيقاع في الصحابة والطعن والسب والأذية فهو خطأ، وجرأة على الله تعالى وتعدي الحد، ومع الإفراط في ذلك والإكثار منه، لا يمتنع سقوط عدالته.

وكيف لا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: « من آذى مؤمناً فقد أذاني، ومن أذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله لعنه الله »[1] وتلا قوله تعالى: ﴿إِن الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾[2] (الأحزاب:٥٧).

فيحصل من مجموع ما ذكرناه هاهنا، أن عدالة الصحابة ظاهرة بالدليل الذي لخصناه وإن هذه المطاعن التي أوردها ابن الخطيب حكاية بزعمه عن النظام وطبقته، مما لا يعول عليه، ولا يلتفت إلى شيء منها، وإن أكثرها من مقالة الروافض ودسيسهم، وأنه لا يقدح عليها من انتمى إلى الدين وكان له مسكة منه.

فأما ما كان منهم من مخالفة أمير المؤمنين كرم الله وجهه، من الاستبداد بالإمامة والاستئثار بها، فمعاذ الله أن يكون صدور ذلك منهم لمحبة العلو، وإيثار الشرف، وإيراده لغرض دنيوي بالتنعم في طيبات الدنيا وإيثار لذاتها، فسيرهم وطرائقهم قاضية بخلاف ذلك وكيف لا وأبو

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وهو عند المرشد بالله في الآمالي (٩/٢) عن كعب أنه مكتوب في التوراة: (من آذى مؤمناً فقد آذى الأنبياء، ومن آذى الأنبياء فقد آذى الله، ومن آذى الله فهو ملعون في التوراة والإنجيل والقرآن) وهو عند الطبراني في الأوسط من حديث أنس: (من آذى مسلما فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله). قال في مجمع الزوائد (١٧٩/٢): فيه رجل متروك.

(٢) في الأصل (وأعد لهم عذابا أليما) وما أثبته هو الصواب.

بكر لما عقد له الأمر وتقلد الخلافة، صلى بالناس الفجر ثم أخذ الحبل فقالوا له إلى أين فقال أحتطب على عيالي، وأعود عليهم بما يكفيهم فأنكروا ذلك عليه وقالوا: إن بالمسلمين حاجة إليك للنظر في مصالحهم، بالقيام بأمر الجهاد لأعداء الدين والفتوى ونفوذ الأقضية وقطع الشجار (في الأحكام والأقضية في الدعاوى المالية التي تعرض بين المسلمين)[1] فتأخر عن الحطب وقبل ما قالوا، وفرضوا له من بيت المال كل يوم درهمين قوتاً لأولاده[2].

ثم حال عمر لا يخفى في الزهد والإعراض عن طيبات الدنيا، فمن هذه حاله في التقوى والزهد والرغبة في سلوك طريق الآخرة كيف يظن به إيثار محبة عاجل الدنيا، والتفكه في نعيمها، وإيثار عاجل لذاتها المنقطعة ؟!.

ثم ما كان من جهة أمير المؤمنين -كرم الله وجهه- من الثناء عليهم، وحسن المعاشرة وطيب الألفة، وما نقل من جهة الرسول صلى الله عليه وآله من الأحاديث الدالة على فضلهم، وسلامة أحوالهم في الدين، وصدق نياتهم في العناية في أمر الدين، وقوة الإسلام واستطالته، ثم ما كان من جهة أولاده بعده الحسن والحسين وأولادهما من بعدهما كالصادق[3] والباقر[4] والكاظم[5]، وغيرهم من سائر العترة من البيان، وإظهار الفضل والاعتراف بما كان

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) أخرجها البيهقي في السنن الكبرى (٣٥٣/٦) عن الحسن بلفظ: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه خطب الناس فحمد الله واثنى عليه، ثم قال: إن أكيس الكيس التقوى، وأحمق الحمق الفجور، ألا وإن الصدق عندي الأمانة والكذب الخيانة، ألا وان القوي عندي ضعيف حتى آخذ منه الحق، والضعيف عندي قوي حتى آخذ له الحق ألا واني قد وليت عليكم ولست بأخيركم، قال الحسن: هو والله خيرهم غير مدافع، ولكن المؤمن يهضم نفسه ثم قال: ولوددت أنه كفاني هذا الأمر أحدكم، قال الحسن: صدق والله وإن أنتم أردتموني على ما كان الله يقيم نبيه من الوحي ما ذلك عندي إنما أنا بشر فراعوني، فلما أصبح غدا إلى السوق فقال: له عمر رضي الله عنه أين تريد قال: السوق قال قد جاءك ما يشغلك عن السوق، قال: سبحان الله يشغلني عن عيالي، قال: تفرض بالمعروف، قال: ويح عمر إني أخاف أن لا يسعني أن آكل من هذا المال شيئا، قال: فانفق في سنتين وبعض أخرى ثمانية آلاف درهم، فلما حضره الموت قال: قد كنت قلت لعمر إني أخاف أن لا يسعني أن آكل من هذا المال شيئا فغلبني، فإذا أنا مت فخذوا من مالي ثمانية آلاف درهم، وردوها في بيت المال، قال: فلما أتى بها عمر رضي الله عنه قال: رحم الله أبا بكر لقد اتعب من بعده تعباً شديداً).

(١) **الصادق**: أبو عبدالله الصادق جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن على بن أبي طالب عليهم السلام، ولد سنة ٨٠هـ، وهو أحد عظماء آل البيت وأعلامهم إمام علم مشهور، توفي سنة ١٤٨هـ. انظر: حلية الأولياء لأبي نعيم (١٩٢/٣)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٥٥/٦).

(٢) **الباقر**: أبو جعفر الإمام الباقر محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام، أحد أعلام عصره علما وعبادة واجتهادا لقب بالباقر لأنه بقر العلم بمعنى شقه وكشف حقائقه، ولد سنة ٥٦هـ، وتوفي سنة ١١٤هـ. انظر: حلية الأولياء لأبي نعيم (١٩٢/٣)، البداية والنهاية لابن كثير (٣٠٩/٩).

(٣) **الكاظم** : أبو الحسن الإمام الكاظم موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين عليهم السلام، من فضلاء أهل البيت وعلمائهم وعبادهم، ولد سنة ١٢٨هـ، ولقب بالكاظم لكظمه الغيظ وحلمه، وتوفي سنة ١٣٨هـ. انظر: لوامع الأنوار للعلامة مجد الدين

من جهتهما من الإبلاء، وحسن الاصطبار في حق الله، وما حصل من الذب عن حوزة الإسلام وجهاد أعدائه، فمثل هذا لا ينكره إلا غبي جاهل، أو ذي غمر متجاهل، وقد أوردنا في كتاب الشامل في الإمامة ما ورد من الروايات عن أكابر العترة وفضلائهم، مما يدل على فضلهم وسلامة أحوالهم في الدين، فمن أراد الوقوف عليه فليطالعه من موضعه، وليتق الله تعالى، ويعزل عن نفسه جانب التعصب، وينظر بعين التقوى وملاحظة جانب الدين، فما أتى جاهل بخير، ولا أعز الله بجهل قط.

نعم: فأما الاستبداد بالإمامة وهي متقررة بالنصوص عندنا، كما قررنا وجهها في الكتب العقلية، فتمهد عذرهم في ذلك عندي بتقرير مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: أنه لا يمتنع أن تكون مسألة الإمامة عندهم من مسالك الاجتهاد كما ذهب إلى هذا من ذهب من علماء الأمة، وتكون كالمسائل الخلافية الواقعة بين مجتهدي العلماء، فإن كل واحد منهم مصيب فيما زعمه وذهب إليه، من غير أن يكون هناك حق مقطوع به، وإذا كان الأمر كما ذكرناه فلا خطأ هناك واقع، فضلاً عن أن يكون فيه كفر أو فسق، لأن الآراء كلها صائبة فلا وجه مع هذا لاعتقاد خطأه، وهذا وإن كان عندنا ليس مرضياً، وعليه الأكثر من علماء الأمة فإن مسألة الإمامة قاطعة، ومسلكها ظاهر، والاستناد فيها إما إلى العقل على رأي من يوجبها عقلاً، وإما إلى النص على رأي من بينها بالنص، وإما الإجماع على قول من ذهب إليه، فهذه الأدلة هي المعتمدة في تقرير الإمامة وهي قاطعة كما ترى، فلهذا قلنا أنها ليست من مسائل الاجتهاد بحال، ولكن ذلك يكون عذراً في المخالفة لعذرية صاحبه عند الله تعالى، وليس حاله كحال من أقدم على المخالفة مع علمه بخطاه وتحققه لذلك.

المسلك الثاني: بتقرير تسليم كون مسألة الإمامة قاطعة، لكنا نقول: النصوص الواردة من جهة الرسول – صلى الله عليه– على إمامة أمير المؤمنين –كرم الله وجهه– ليست نصوصاً قاطعةً، بحيث لا يتطرق إليها الاحتمال كما زعمه من خالفنا فيها، وإنما هي أمور ظاهرة معرضة للاحتمال والتأويل، ومن تأولها فليس مخالفاً لما عرف من قصد صاحب الشريعة من ظاهره على الرأي الأقوى والطريق الأرشد فيها، وإنما قصده منها معلوم بالنظر

المؤيدي (٥٢٨/١).

والاستدلال على المختار من المذهب، وما هذا حاله لا يمتنع أن يعذر صاحبها في المخالفة لما يظهر فيها من قوة الاحتمال لقصد أخر عن الإمامة، من إظهار فضله وعلو أمره على غيره، ويكون مقصد الإمامة خاف بعض الخفاء، بحيث يصعب استدراكه إلا على ذي فطانة ودرية له حظوة بحسن إيراد الأدلة والتهدي لمقاصدها، فهم إذا خالفوا ما هذا حاله من هذه النصوص، لا يمتنع أن يكونوا معذورين عند الله تعالى لما ذكرناه، فكيف يجوز لمتدين، وأنّا لمن يكون له قربة عند الله أن يمسهم إلى الخطأ والحال ما ذكرناه، وقد قال عليه السلام: « لا تظن في كلمة خرجت من غيرك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»[1] فإذا كان لما فعلوه وجه في الصواب فلا وجه للإسراع إلى الخطأ.

المسلك الثالث: هب أنا سلمنا أن هذه النصوص قاطعة على الإمامة له، وأنها غير محتملة لما سواها من الوجوه، فنهاية الأمر في ذلك هو خطأهم من جهة النظر والاستدلال، وأنهم لو نظروا نظراً صحيحاً لوصلوا فيها إلى العلم القاطع بإمامته.

فنقول: الدين مع تقرير الخطأ باق، والإسلام صحيح، والموالاة ثابتة متقررة، فمجرد القطع بالخطأ لا يقطع شيئاً من هذه الأمور باتفاق، وكيف لا ولو كان هذا الخطأ قاطعاً لما ذكرناه لما استقامت الموالاة، ولا استقام أمر الدين بحال؟! فإنه ما من أحد إلا ويقطع بخطاه في شيء من أموره وأحواله، فكان ذلك يؤدي إلى قطع ولايته، ويجر إلى هذيان الخوارج، حيث اعتقدوا أن كل خطأ هو كفر، وهذا من خبال العقل قرينة الجهل فنعوذ بالله من الورود في الضلالة، والتمسك بحبال الجهالة.

ثم نقول: إذا سلمنا الخطأ كما ذكرناه، فهل نقطع بإسلامهم ونجزم بإيمانهم معه أم لا؟ فإن قالوا: بل نقطع بإيمانهم ونحكم بإسلامهم، والقطع بالخطأ لا يمنع من ذلك، قلنا: فهذا هو المقصود، وفيه تمام المطلوب فما سعينا إلا فيه، ولا معالجتنا إلا من أجله.

وإن قالوا: إن قطعنا بالخطأ يمنع من ذلك، قلنا: هذه هي الفرية التي لا شبهة فيها، ولا مرية فإن المانع من الإيمان والإسلام إنما هو الكفر والفسق لا غير، والقطع بالخطأ ليس فيه شيء من ذلك، وكيف لا والكفر والفسق محتاجان إلى دلالة قاطعة لا احتمال فيها وهاهنا لم توجد، ثم نقول: مستندنا في الخطأ والكفر والفسق، إنما هو الشرع وأدلته، فما قضى الشرع

---

(١) يقصد أمير المؤمنين علي عليه السلام فهذا من كلامه، كما أورده المصنف في كتابه الديباج الوضئ في الكشف عن أسرار كلام الوصي (٢٢٧٠/٦) ، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (٧/١٢).

من ذلك قطعنا به، وما لم يدل عليه الشرع وقفنا فيه، ولا شك أن الخطأ متى كان مقطوعاً به فهو فيما تناوله محتمل؛ لأن يكون صغيرة، ويحتمل أن يكون كبيرة، فالقطع بأحدهما تحكم لا دلالة عليه.

وعلى الجملة فإنا نجيب العامي من أصحابنا، بأن نقول له: إسلامهم مقطوع به لا محالة والثناء عليهم من جهة الله تعالى ومن جهة رسوله ثابت متقرر، وإذا كان الأمر كما قلناه فلا ننزع عنه إلا بقاطع يعارضه، من ثبوت القطع بكون خطأهم كبيرة توجب كفراً أو فسقاً، ويكون قاطعاً للولاية، ويوجب التبريء عنهم، وهذا مما لا سبيل إليه.

ونقول: لمن تحذلق[1] منهم، هذه النصوص الواردة في إمامته، يعرض لها كثير من وجوه التأويل، والمقصود منها ليس ظاهراً، وما هذا حاله فمخالفه باق على رسم الدين وحكمه والذي يظهر لي من حالهم، واعتقده في حقهم هو الموالاة والمحبة، واعتقاد الفضل لما خصهم الله به من مزية الصحبة، ومزية الجهاد في الدين والهجرة، لا أنزع عن ذلك، وألقى الله تعالى بمحبتهم وموالاتهم رضي الله عنهم وأرضاهم، اللهم إن كنت تعلم مني خلاف ذلك في قلبي فلا تنلني شفاعة رسولك صلى الله عليه وآله، وهذا عارض في الكلام، وقد أخرج إليه ذكر تعديل الصحابة، ذكر ما أورده ابن الخطيب من الحكايات المحرفة والأكاذيب المزخرفة.

فأما الخبر الذي وقع الإجماع على العمل بموجبه، فقد ذكرناه في مقالة الإجماع، وأظهرنا وجه الحق فيه فلا مطمع في تكريره، وبتمامه يتم الكلام في البحث الرابع في تقسيم الأخبار.

البحث الخامس: في ذكر أحكام الخبر:

اعلم أن الكلام متى كان مركباً من جزئين على جهة الإسناد لأحدهما إلى الآخر كان مجموعهما خبراً، ويتطرق التصديق والتكذيب إليه، والأخبار تارة تكون بالإثبات كقولك: الله موجود، والعالم حادث، وتارة تكون على جهة السلب كقولك: الله تعالى ليس جسماً، والعالم ليس قديماً، ويكون توجه الصدق والكذب فيها حاصلاً جميعاً، لأنهما يصلحان لذلك جميعاً، لأن السلب والإيجاب إن كانا حاصلين على وجه المطابقة لمخبرهما فهو الصدق، وإن

---

(١) **تحذلق**: الحذلقه التصرف في الظرف، والمتحذلق: المتكيس الذي يريد أن يزداد على قدره، يقال: حذلق الرجل وتحذلق إذا أظهر الحذق وأدعى أكثر مما عنده. انظر: لسان العرب لابن منظور(٤١/١٠)، مختار الصحاح للرازي (ص ٥٤) .

كانا حاصلين من غير مطابقة فهو الكذب بعينه، ثم تختلف الألقاب بالإضافة إلى كل واحد من المفردين، وبالإضافة إلى مجموعهما فهذان اصطلاحان:

الاصطلاح الأول: الإضافة إلى كل واحد من المفردين، فإذا ائتلف المفردان على ما ذكرناه من الإسناد، فالنحاة يسمون أحدهما وهو المسند إليه مبتدأ، ويسمون الآخر وهو المسند به خبراً، وأما المتكلمون فيسمون المسند إليه موصوفاً، ويسمون المسند في نفسه صفة، وأما المنطقيون فيسمون المسند إليه موضوعاً، ويسمون المسند محمولاً، وأما الفقهاء فيسمون ما كان منهما مسنداً إليه محكوماً عليه، وما كان مسنداً حكماً، فهذه ألقابهم لهما بانفراد كل واحد منهما على حياله.

الاصطلاح الثاني: إطلاقهم للألقاب بالإضافة إلى مجموع المفردين كلاهما، فأما النحاة فيسمون مجموعهما الجملة، وتارة تكون اسمية: وهي إذا كانت مركبة من مجموع اسمين كقولنا: زيد قائم، العالم حادث، الله تعالى موجود، وتارة تكون من اسم وفعل كقولك: زيد يقوم، والعالم أحدثه الله تعالى، ولا يجوز تركيبها على جهة الإفادة إلا مما ذكرناه لا غير، كما سنوضحه من بعد بمعونة الله تعالى، وأما سائر العلماء فيسمون مجموعهما قضية في جميع عباراتهم كلها من غير تحقيق[1].

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فالمقصود هو ذكر ما يخص الأخبار من الأحكام، وجملة ما نذكره من ذلك أحكام ستة:

الحكم الأول: في بيان ما تتركب منه الجملة الخبرية، واعلم أن التراكيب الممكنة في الكلام ستة: اسم مع اسم، كقولك: زيد قائم، واسم مع فعل كقولك: زيد يقوم، واسم مع حرف كقولك: زيد في، وفعل مع فعل كقولك: قام ضرب، وفعل مع حرف كقولنا: قام إلى، وحرف مع حرف كقولنا: من إلى، فهذه هي التراكيب الممكنة من غير زيادة ولا يكون الخبر متحقق الإفادة للصدق والكذب إلا على أحد وجهين:

أما أولاً: فبأن يكون مركباً من اسمين، كقولنا: العالم حادث، وإما بأن يكون مركباً من اسم وفعل كقولنا: زيد يقوم، وقولنا: قام زيد لا غير؛ لأن الإفادة بالخبر لا تكون حاصلة إلا إذا حصل المسند إليه، وحصل المسند في نفسه، ولا شك أن الاسم يكون مسنداً إليه ومسنداً

(١) راجع : الكاشف لابن لقمان (١٢٥).

في نفسه، فلهذا حصلت الإفادة بهما جميعاً، والفعل يسند في نفسه، فإذا انضم إليه الاسم حصلت بمجموعهما الإفادة.

وما عداهما من سائر التراكيب فلا يجوز حصول الإفادة بهما في حال، وجملتها أربعة: فالفعل والفعل لا يفيدان لعدم المسند إليه، وإن حصل المسند في نفسه، وأما الحرف والحرف فلا يفيدان أيضاً؛ لعدم المسند والمسند إليه، لأن وضع الحرف على أنه لا يسند في نفسه ولا يسند إليه، وأما الفعل والحرف فلا يفيدان أيضاً؛ لعدم المسند إليه، ولأنهما جميعاً لا يسند إليهما أصلاً، وأما الاسم والحرف فلا يفيدان أيضاً، لأن الحرف لا يسند ولا يسند إليه كما قررناه، ويبقى الاسم وحده ليس صالحاً للإخبار على انفراده، فلا بد من انضمام اسم إليه، أو فعل كما أشرنا إليه من قبل؛ ليحصل كمال الإسناد.

فحصل من مجموع ما ذكرناه، أن جملة ما تركب منه الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف فوضع الاسم على أنه يخبر به ويخبر عنه، ووضع الفعل على أنه يخبر به ولا يخبر عنه ووضع الحرف على أنه لا يخبر به ولا يخبر عنه، ويمتنعان في حقه جميعاً، فلهذا وجب ألا يفيد في الخبر إلا إذا حصل المسند إليه والمسند به، وذلك لا يتأتى إلا في اسم واسم، أو في فعل واسم، وفي ذلك حصول مقصود الإخبار وتمامه على الكمال[1].

الحكم الثاني: المعقول من الخبر هو الحكم الذهني، بأن أحد المفردين له الآخر، أو ليس له الآخر، فهذه هي فائدة الخبر ومفهومه، وهي مقررة في العقل لا يختلف بحال اختلاف الأزمنة والأمكنة، فإذا قال القائل: العالم حادث فمدلول هذه الجملة، إما أن يكون هو الحكم بثبوت الحدوث للعالم، أو يكون نفس ثبوت الحدوث للعالم، والثاني باطل؛ لأنه لو كان مدلولها هو نفس ثبوت الحدوث للعالم؛ لكان حيث ما وجد قولنا: العالم حادث كان العالم محدثاً لا محالة؛ لأنه قد وجد ما هو أصل فيه، وعند هذا يجب ألا يعقل للكذب وجود بحال؛ لأن الكذب يكون على عكس ما يكون صدقاً، فإذا كان الصدق هو نفس ثبوت الحدوث للعالم كما أوضحناه لا الحكم عليه بالحدوث، لزم أن يكون الكذب نفي ثبوت الحدوث للعالم وهذا محال؛ لأن الحدوث إذا ثبت فيستحيل زواله، فيلزم ما ذكرناه من بطلان ماهية الكذب، فإذا بطل ذلك علمنا لا محالة أن مدلول الصيغة هو الحكم بالنسبة لا نفسها، وهذا هو المقصود من ذلك.

---

(١) راجع: كتاب سيبويه (١/٢٣)، المقتضب للمبرد (٤/١٢٦).

نعم: يبقى النظر في تصور ماهية هذا الحكم، فإنه يستحيل أن يكون المراد منه الاعتقاد فإن الواحد منا قد يخبر عما لا يعتقده البتة، فإن من لا يعتقد أن زيداً في الدار، يمكنه والحال ما قلناه أن يقول: زيد في الدار، ويستحيل أيضاً أن يكون المراد منه هو الإرادة لأن الإخبار قد يكون فيما يستحيل تعلق الإرادة به كالأمور النافية، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: أن الحكم أمر مغاير للاعتقاد والإرادة، وليس وراء ذلك إلا مذهبان:

أحدهما: أن يكون الحكم هو الكلام النفسي، وهذا هو الذي ارتضاه[1] ابن الخطيب الرازي، وعول عليه، وهو فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأنه يفهم كون الصيغة خبراً في قولنا: العالم حادث، وقولنا: زيد قائم، من لا يخطر بباله الكلام النفسي فضلاً عن إثباته.

وأما ثانياً: فلأن السابق إلى أذهان العقلاء من الكلام، هو ما يدرك بحاسة السمع ويكون مؤتلفاً منتظماً، فإن زعم إثبات كلام غير هذا، فهو الذي نريده من التصور الذهني فقد بطل ما قاله، وقد أسلفنا في مقدمة الكتاب كلاماً في إبطال ما زعموه من الكلام النفسي بما فية مقنع وكفاية.

وثانيهما: أن يكون الحكم هو التصور الذهني، وهذا هو الذي يريده أهل التحقيق من العدلية الزيدية والمعتزلة ، فإذا كان الخبر مطابقاً للحكم بالنسبة في الخارج فهو صدق، وإن لم يكن مطابقاً فهو الكذب بعينه، والذي يدل على أن مدلول صيغة الخبر هو الحكم بالنسبة لا نفسها، هو أنّا متى تصورنا الصيغة مع تصور هذه النسبة، فإن حقيقة الخبر حاصلة، ومتى قدرنا عدمهما استحال تعقل ماهية الخبر، ولا مزيد على ما لخصناه، فإذا دار عليه وجوداً أو عدماً، كان أصلاً في تصور ماهيته، وهذا هو المقصود.

الحكم الثالث: الخبر لا يكون إلا بالإرادة عما أخبر عنه مع الصيغة عندنا، وهو قول أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والأشعرية[2]، أو بالداعي عند من نفى الإرادة منهم فإنه قائم مقام الإرادة في تصحيح كونه خبراً، كما هو محكي عن محمود الخوارزمي[3].

---

(٢) في المحصول (٣١٨/٤) .

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٦٨)، جوهرة الأصول للرصاص (ص٢٤٦).

(٢) الملاحمي.

ويدل على ما قلناه: هو أنا إذا قلنا: زيد قائم، فإن هذه الصيغة بالإضافة إلى سائر الزيدين على سواء لا يختص واحداً دون واحد، وليس المقصود هو الإخبار عن واحد لا بعينه، وهي لا تنصرف إلى واحد بعينه إلا بمخصص ومعين به، وليس ذلك إلا الإرادة أو الداعي، فإن المقصود هو أن الخبر لا يكون بمجرد الصيغة، بل لابد من أمر سواها، وهذا حاصل بما ذكرناه من هذه الدلالة وفيه تمام مقصودنا.

نعم: إذا تقرر بما ذكرناه أنه لا بد من الإرادة، فهل للخبر بكونه خبراً صفة أو حكماً أو يفتقر إلى إرادة واحدة، أو لابد من إرادتين؟. فيه تفصيل للمعتزلة، وكلام قد ذكرنا طرفاً منه في قسم الأوامر فلا فائدة في تكريره، والحق الذي عليه التعويل، أنه لا يفتقر في كونه خبراً إلى هذه الصيغة مع الإرادة من غير أمر وراء ذلك من صفة ولا حكم، وأن

الإرادة الواحدة كافية من غير حاجة إلى تعدد الإرادات وكثرتها[1].

الحكم الرابع: يجوز وجود (صيغة)[2] الخبر ولا يكون خبراً، وهذا هو مذهب أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة، ومحققو الأشعرية، كالجويني وتلميذه الغزالي وابن الخطيب الرازي، خلافاً للكعبي من معتزلة بغداد، فإنه زعم أن الخبر إنما يكون خبرا لذاته، فلا جرم على هذا استحال أن توجد الصيغة ولا يكون خبراً، لأن ما كان من حكم الذات فإنه يستحيل مفارقته لما هو مختص به[3]، والمختار هو الأول، ويدل على ذلك أوجه:

أما أولاً: فلأنا قد قررنا فيما سبق أن الخبر إنما يكون خبراً بالإرادة، وإذا كان المؤثر في كونه خبراً هو الإرادة جاز وجوده من غير إرادة، كما نقول في هذه الصيغة إذا صدرت من جهة الساهي والنائم.

وأما ثانياً: فلأنا نعلم قطعاً أن كل ما صح أن يكون خبراً عن زيد بن عبد الله، جاز أن يكون خبراً عن زيد بن خالد، ولو كان خبراً لذاته أو لعينه كما يزعمه الكعبي لما جاز ذلك، ولاستحال كما استحال في حق السواد أن يكون بياضاً.

---

(١) هذه المسألة وهي هل يكتفى في دلالة صيغة الخبر بالوضع أم أنه لابد من إرادة المخبر ؟ الكلام فيها كالكلام في مسألة اعتبار إرادة الآمر في الأمر، والكلام عليها مبسوط في كتب الأصول. انظر: صفوة الاختيار (ص٤٧) روضة الناظر لابن قدامة (ص١٩٢)، التحبير للمرداوي (٢١٨٢/٥)، البحر المحيط للزركشي (٨٥/٢).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية .

(٣) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ١٦٧) ، المحصول للرازي (٣١٦/٤) ، الإحكام للآمدي (١٦/٢) .

وأما ثالثاً: فلأنه لو كان الأمر كما زعمه من أن الخبر عن شخص، يكون خبراً عنه لذاته، للزم في كل خبر عن زيد ألا يكون خبراً عن غيره من سائر الزيدين من الأشخاص وهذا يبطل ما عده في الكلام، لأنا نقطع (بجواز)[1]استعمال الصيغة الواحدة في غير ما استعملت له أولاً، فلما عرفنا استعمالها في غيره علمنا أنها تابعة للمواضعة لا محالة.

الحكم الخامس: إذا كان أحد الخبرين صدقاً وكان الآخر كذباً، فليس أحدهما مخالفاً في حقيقته لحقيقة الآخر وجنسه، بل هما مثلان بالإضافة إلى حقيقة الذات في حقهما عند أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة ومحققي الأشعرية، خلافاً للكعبي فإنه زعم أنهما مختلفان في الحقيقة والماهية.

والحق ما قاله أصحابنا ومن وافقهم، ويدل على ذلك هو أن المثلية حاصلة في حقهما لأن كل واحد منهما مشارك للآخر في كل ما يجب لها، أو يجوز عليها، أو يستحيل، فهذا هو معنى المثلية، فلهذا قضينا بتماثلهما كما قضينا بتماثل السوادين، ولأنا إذا قلنا: زيد في الدار وهو فيها، ثم قلنا: زيد في الدار وليس حاصلاً فيها، فإن الحروف فيهما متماثلة ولهذا فإنه يلتبس على الإدراك، ولا لبس هناك إلا من أجل التماثل كما يلتبس السوادان إذا كانا في محل واحد.

لا يقال: كيف يقال بأنهما متماثلتان، وأحدهما يكون قبيحاً والآخر حسناً، ويستحق على أحدهما الذم والعقاب بخلاف الأخرى[2]، فما هذا حاله لا يمكن القضاء بتماثله.

لأنا نقول: هذا فاسد، فإنا نريد بالتماثل والخلاف إنما هو أمر راجع إلى الذات، وقد قررنا أن كل واحد منهما يسد مسد الآخر فيما يرجع إلى حقيقة ذاته، فأما كون أحدهما مخالفاً للآخر فيما ذكره فهذا أمر لا ننكره، لكنه ليس أمر راجعاً إلى الذات، وإنما هو وراءها؛ لأن كون أحدهما قبيحاً والآخر حسناً، وكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً هو أمر خارج عن الذات راجع إلى مطابقة الخبر فلهذا كان صدقاً، أو غير مطابق فلهذا كان كذباً، والحقيقة فيهما واحدة، وأشبه ما نقوله بما إذا كان أحد السوادين في محل، وكان السواد الآخر في محل آخر، فكما أن مثل هذا لا يطرق خللاً في تماثل الماهيتين، فهكذا ما نحن فيه.

---

(٤) أضافه المصنف في الحاشية .

(١) هكذا في الأصل والظاهر أنها الآخر فتأمل.

تنبيــه: اعلم أن جميع ما ذكرناه في هذا الحكم، والذي قبله حكاية عن الشيخ أبي القاسم الكعبي فيما ذهب إليه فيهما، إنما هو اعتماد على ما نقله إخوانه من المعتزلة وفهموه من مذهبه من إضافة هذه الأحكام إلى الذات وتعليقها بها.

والمختار عندنا خلاف ذلك، وأن ما قالوه توهم منهم أنه يقول به، والأمر على خلاف ما ظنوه من غرضه بقوله: فإنه ليس مراده إذا قال الصدق صدق لعينه، وأن الكذب كذب لعينه، وهكذا حال القبح والحسن أن ذلك حاصلاً بالذات كما توهموه، وإنما المراد من ذلك ما يطابق مذهب المعتزلة: وهو أن الصدق والكذب والحسن والقبح إنما يكون لأوجه يقع عليها، وذكره للعين إبطال لوهم من يتوهم أن هذه الأحكام مضافة إلى فاعل أو صله، فذكر العين إبطالاً لذلك لا غير، لا أن غرضه إسنادها إلى الذات، فهكذا يكون تقرير مذهبه عندي والله أعلم بمراده، وهو أجل قدراً وأعلى حالاً من أن يجهل إضافة ذلك إلى الذات، ولا أعرفه مذهباً لأحد قبله من المتكلمين، فلا جرم وجب تأويله على ما ذكرته.

الحكم السادس: في جواز دخول الحذف في الجملة الخبرية.

اعلم أنه إذا قام دليل، أو وضحت دلالة على العلم بالمحذوف، جاز حذفه اتكالاً على القرينة والدلالة على ذلك، فأما حيث تقوم[1] دلالة ولا تشعر قرينة بحذفه فإنه لا يجوز حذفه بحال، لما في ذلك من التعمية والتلبيس في الأمر، فلنذكر حيث يجوز حذف الجملة بأسرها للدلالة، وحيث يجوز حذف كل واحد من مفرداتها، فهذان وجهان:

الوجه الأول: حيث يجوز حذفهما جميعاً لما كانا معلومين.

أما في الفعلية فكقوله تعالى[2]: ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾(الشعراء:٦٣)، لأن التقدير فضرب فانفلق، وحذف للعلم به، وقوله تعالى:﴿ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ ﴾(البقرة:٦٠) أي فضرب.

وأما في الجملة الاسمية فكقولنا: هل زيد قائم، فيقول المجيب نعم، أي زيد قائم فحذفت الجملة لدلالة قولنا: نعم عليها؛ لأنها قائمة مقامها وسادة مسدها.

الوجه الثاني: حيث يجوز حذف أحدهما دون الآخر.

---

(١) هكذا في الأصل والظاهر أنها لا تقوم والله اعلم.

(٢) في الأصل: (فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفلق) والصواب ما أثبتناه.

أما حذف المبتدأ فكقولك للقادم من سفره: خير مقدم أي قدومك خير مقدم، ويقول المستهل: الهلال والله أي هذا الهلال والله[1].

وأما حذف الخبر فكقوله تعالى[2]:﴿ وَلَوْلا دَفْاعُ اللَّهِ النَّاسَ﴾ (البقرة:٢٥١) أي لولا دفاع الله حاصل، ومنه قولهم لولا علي لهلك عمر[3]، أي لولا علي موجود لهلك عمر.

ومما يصلح أن يكون فيهما جميعاً، قوله تعالى:﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ (يوسف: ١٨) فيكون من حذف المبتدأ على تقدير فأمري صبر جميل، ويكون من حذف الخبر على تقدير فصبر جميل أجمل[4].

وأما حذف الفعل دون فاعله فكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ ﴾ (التوبة: ٦)، أي وإن استجارك أحد.

وأما حذف الفاعل فكقولنا: قتل الخليفة، ولا نذكر قاتله بجنسه، وصلب اللص، ولا نذكر من صلبه لجلالته، وسبب الإقدام على ما ذكرناه من هذه الحذوف هو قيام الدلالة على كونها مرادة.

فهذا ما أردنا ذكره من ذكر أحكام الجملة الخبرية، وبتمامها يتم الكلام في هذه المباحث الخمسة التي جعلناها تمهيداً لما نريد ذكره من بعد، ونشرع الآن في ذكر ما كان من الأخبار منقولاً بالتواتر، وما كان منقولاً بالآحاد وهما القسمان اللذان عليمها تأسيس الكلام في هذه المقالة.

* * *

---

(٣) انظر: كتاب سيبويه (١/٢٧٠)، أصول النحو لابن سريج (٢/٢٤٩).

(٤) هذه قراءة نافع وقرأ الباقون (ولولا دفع) بدون ألف. انظر: حجة القراءات لابن زنجلة (ص ٤٧٩).

(٥) هذا القول مأثور عن عمر رضي الله عنه ، في حق أمير المؤمنين عليه السلام . انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١/١٨).

(١) انظر: مغني اللبيب لابن هشام (ص٨٠٦).

القسم الأول

في ذكر الأخبار المتواترة

وهذا كعلمنا بوجود مكة وبغداد، والعلم بالصلوات الخمس، وغير ذلك مما طريقه التواتر والعلم عنها حاصل لا محالة، وطريقه سماعنا بهذه الأخبار مرة بعد مرة، فلا يزال يتكرر حتى يحصل العلم بمخبرها، فالحال فيها كالحال في الأمور التجريبية في كون الزجاج ينكسر بالحجر، وأن القطن يحترق بالنار، فلا تزال التجربة مرة بعد مرة حتى يحصل العلم وبكل مرة شهادة حتى يحصل العلم اليقيني بما ذكرناه.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أن الكلام في أخبار التواتر منحرف عن المقاصد الأصولية واستغراق الكلام فيه يليق بالمباحث الكلامية والأسرار الإلهية، فإن من أجلها موقعاً وأعلاها محلاً هو الكلام في صحة الشريعة، وذلك مقرر على صحة النبوة، ومعرفة القرآن وإعجازه، وهما مؤسسان على صحة التواتر إذ لا طريق إلى معرفتهما إلا من جهته، وقد ذكرنا فيه كلاماً بالغاً ولم نأل[1] جهداً في تقرير قواعد النبوة، وحل الشبه الواردة عليها فلأجل هذا كان إيراده هناك أحق، ومع ذلك فإنه لا يكاد يعرى عن تعلق بالأصول الفقهية، وقد جرت عادة الأصوليين بالكلام فيه[2]، لما لهم في ذلك من مسيس الحاجة إليه ولعل الداعي لهم إلى ذكره أمران:

---

(١) **نأل:** من ألا يألوا ألواً، إذا قصر وأبطأ. انظر: لسان العرب لابن منظور (٤٠/١٤).

(٢) البحث في المتواتر من أقسام الأخبار، جرى عليه أهل الفقه والأصول، ولم يتعرض الكثير من المحدثين لهذا القسم، ومن تناوله منهم أشار إليه على قله، وذلك لكونه لا يشمله صناعتهم، لعدم البحث عن رجاله وعدم دخول صفات المخبرين فيه. انظر: تدريب الراوي للسيوطي (١٧٦/٢)، فتح المغيث للسخاوي (٣٨/٣).

أحدهما: أن هذه المقالة لما كانت مرسومة للكلام في حقائق الأخبار، وما يرد فيها وما يقبل، ومعرفة ما يجوز العمل عليه من ذلك ومالا يجوز، ومن جملتها أخبار التواتر فذكرت ليكون الكلام شاملاً.

وثانيهما: أنه لما كان المقصود هو الكلام في كيفية دلالة الأخبار على العمل في أحكام الشريعة، ولا يبعد تعلق شيء من الأحكام العملية على ما يتواتر فيها وإن كان قليلاً، فلا جرم ذكرت عند ذكرها، ولسنا للإطناب في ذكر أكثر أحكامها، وبلوغ الغاية في إيراد الأسئلة والجوابات عنها، وحل الشكوك الحاصلة من جهة المخالفين فيها، فإن ذلك يخرجنا عن المقصد الذي تصدينا له، ولكنّا نشير إلى مالا بد للأصولي فيه، ومالا يعذر عن تحصيله ليدرك به البغية من مقصوده، فنذكر أولاً: إفادتها للعلم، ثم نذكر حالة هذا العلم هل يكون ضرورياً أو نظريا؟ ثم نردفه بذكر الشرائط المعتبرة في تحصيله، ثم نذكر على أثره مالا يعتبر من الشروط، فهذه مسائل أربع قد اشتمل عليها هذا القسم نفصلها، ونأتي فيها بالكفاية بمعونة الله تعالى.

المسألة الأولى: في بيان كونها موصلة إلى العلم.

والتواتر في أصل اللغة، عبارة عن مجيء واحد من المخبرين بعد واحد، على وجه يكون بينهما فترة وتراخي في الزمان والمدة، واشتقاقه من المتواتر وهي المبالغة يقال: تواترت الكتب وتواترت الرسائل، قال الله تعالى: ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترا﴾ (المؤمنون: ٤٤) أي تتلو بعضها بعضاً، هكذا حكاه أبو نصر الجوهري عن أئمة الأدب، وقال المواترة بين الأشياء لا يكون إلا إذا وقعت بينها فترة، فإن لم تكن هناك فترة فهي مداركة ومواصلة[١].

وأما في مصطلح العلماء[٢] فهو: عبارة عن خبر أقوام بلغوا في الكثرة غاية يحصل العلم بخبرهم، وقد اتفق العقلاء، واجتمعت آراؤهم عن آخرهم على أن هذه الأخبار التي وصفنا حالها موصلة إلى العلم بما تناولته من هذه المخبرات، سواءً كان ذلك خبراً عن أمور موجودة في زماننا، كالإخبار عن الملوك والبلدان العظيمة نحو: مكة وبغداد، أو كان خبراً عن أمور

---

(١) الصحاح للجوهري (ص١٢٢٦).

(٢) انظر: الكاشف لابن لقمان (ص٨١)، المحصول للرازي (٣٢٣/٤)، ورفع الحاجب للسبكي (٢٩٦/٢).

غير باقية نحو: الإخبار عن الأنبياء والملوك الذين كانوا في الأمم الماضية والقرون الخالية[1]، خلافاً لما يزعمه فريق من السوفسطائية يلقبون بالسمنية[2]، كذبوا على أنفسهم وأنكروها من عند أفئدتهم، وزعموا أن هذه الأخبار غير مفيدة للعلم النفسي البتة، بل الحاصل منها إنما هو الظن الغالب الذي يقوى في النفس، ثم هم فريقان:

فمنهم من أنكره مطلقاً: وهم الأكثر منهم سواءً كان متعلقاً بأمر باق، أو غير باق فإنه لا يفيد العلم بحال.

ومنهم من سلم أن خبر التواتر مفيد للعلم إذا كان متعلقاً بالأمور الموجودة في زماننا لا غير، دون الأمور الماضية التي لا بقاء لها فإنه لا يفيد العلم بها البتة[3].

والسبب لهم في زلة القدم في إنكار ما ذكرناه، هو ما اعتقدوه من الخطأ من حصر العلوم في المحسوسات لا غير، وهم في إنكارهم لما ذكرنا كالسوفسطائية في إنكارهم العلوم الضرورية.

والمعتمد في بطلان ما قالوه، هو أنا نجد أنفسنا قاطعة ساكنة إلى العلم بوجود البلدان والملوك، وسائر الوقائع العظيمة، وجازمة بهذه الأشياء جزماً لا تردد فيه ولا ريب، بل نعلم علماً يقينياً أن جزمنا بهذه الأمور كجزمنا بالأمور المشاهدة كسواد الليل وبياض النهار، فالمنكر لما قلناه يكون كالمنكر للأمور المشاهدة من غير فرق، ولقد كان ينبغي ترك المكالمة، وطي بساط المناظرة لهؤلاء الحمقان، كما تركنا المكالمة لأصحاب السفسطة[4] لأن إنكارهم لما أنكروه من المعلوم بالضرورة، وإن كان بعضاً فهو ينزل منزلة إنكار أولئك، وإن كان كلاً شاملاً للعلوم الضرورية، لكن العلماء قد خاضوا معهم في المناظرة وجروا معهم في ميدان المحاورة لأمرين:

---

(٣) انظر: جوهرة الأصول للرصاص (ص٢٥٤)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٨٥)، الإحكام للآمدي (٢٦/٢)، المسودة لآل تيمية (ص٢١٠) التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٣٠٧/٢)، البحر المحيط للزركشي (٣٠٣/٣)، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٥٢٤/٢)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٣١/٣).

(٤) **السُوفسطائية (السُمَنية)** : هم فرقة من فلافسفة الهند وعبدة الأصنام، تنسب إلى سومنات بلد مشهوره بالهند يقولون بالتناسخ، وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس. انظر: المواقف (١٣٠/١)، لسان العرب (٢٢٠/١٣).

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٧٢)، البرهان للجويني (٩٦/١)، المنخول للغزالي (ص٢٣٥) المحصول للرازي (٣٢٤/٤).

(٢) **السفسطة**: مشتقة من سوفا أسطا، سوفا اسم للعلم و أسطا للغلط، ومعناه: علم الغلط والحكمة المموهة.

انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٣٠/١).

أما أولاً: فلإزالة هذا الوهم الذي ذكروه من كونها ظنوناً، وليست علوماً كما زعموه.

وأما ثانياً: فلأجل التصريح بكونهم كاذبين على أنفسهم، وتقرير المكابرة لهم في دفعها.

لا يقال: فلو كانت هذه الأمور معلومة بالقطع، لما خالفناكم في العلم بها، فإن الأمور المعلومة قطعاً مما لا يقع فيها خلاف بين العقلاء، فلما خالفناكم في كونها معلومة دل على بطلان ما قلتموه.

لأنا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فمن زكى خلافكم عن أن تكونوا مكابرين فيه لعقولكم، كاذبين على أنفسكم لمخالفتكم لكل العقلاء، وما أرى عصمتكم عن ذلك خاصة مع كونكم عدداً قليلاً لا يمتنع على مثلكم إنكار ما هو معلوم بالضرورة.

وأما ثانياً: فلو تركنا ما علمناه بالضرورة لأجل قولكم وخلافكم، لكان يلزمكم ترك هذه الأمور المحسوسة لمكان خلاف أخوانكم أصحاب السفسطة، فلما كانوا كاذبين على أنفسهم في إنكارها ودفعها عندنا وعندكم، فهكذا حالكم في إنكار العلم بهذه الأخبار لا محالة.

وتمام تقرير هذه الدلالة بإيراد الأسئلة والانفصال عنها، وجملة ما نورده من ذلك أمور خمسة:

السؤال الأول: أنا لا نسلم أن حقيقة التواتر معقولة، وبيانه: أنكم إن ادعيتم عدداً مخصوصاً يفيد أخبارهم العلم فهذا باطل لا محالة؛ لأنه لا يمكن فرض عدد إلا ويمكن تآلفهم على الكذب واجتماعهم عليه، وإن ادعيتم في حقيقته أنه عدد يحصل العلم بقولهم كان مفضياً إلى الدور، فعلى هذا لا يكون الخبر متواتراً إلا إذا كان العلم حاصلاً به، ولا يحصل العلم إلا إذا كان متواتراً وهذا محال، فإذاً ماهية الخبر المتواتر غير معقولة كما ذكرناه.

وجوابه: أنا نريد بخبر التواتر ما أخبر به أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث يكون العلم حاصلاً بأخبارهم، قوله: إن ادعيتم عدداً مخصوصاً فهو باطل، قلنا: أنّا لا ندعي عدداً مخصوصاً كما زعم، وسنقرر في الشروط ما يجب اعتباره في العدد ومالا يجب، قوله: إن ادعيتم بأنه عدد يحصل العلم بقوله كان مؤدياً إلى الدور، قلنا: هذا فاسد فإنا سنقرر في مسألة بعد هذه أن العلم بمخبر هذه الأخبار ضروري لا يفتقر إلى دلالة، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، فنحن لا نستدل على ثبوت العلم الحاصل عند الأخبار المتواترة بشيء حتى يقال: إنه يكون متوقعاً

على غيره فيلزم منه الدور، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن ماهية الخبر المتواتر ما ذكرناه ولا دور فيها بحال.

السؤال الثاني: سلمنا أن ماهية الخبر المتواتر مفهومة، ولكنا نقول: إنها غير مفيدة للعلم وبيانه: أنا نقول: الخبر لا يخلو حاله، إما أن يحصل العلم عقيبه أولا يحصل، فإن لم يكن واجباً حصوله عقيبه لم يمكن القطع بحصوله عند الأخبار وهذا هو مطلوبنا، وإن كان واجباً فالموجب له إما أن يكون قول كل واحد من المخبرين أو قول مجموعهم، والأول باطل؛ لأنا نعلم قطعاً بالضرورة أن قول كل واحد منهم لا يكون موصلاً إلى العلم بحال على انفراده، وإن كان الثاني فهو باطل أيضاً، لأن الاجتماع لم يتحدد (فيه)[1] أمر آخر سوى المفردات، فإذا كان كل واحد من المفردات ليس موصلاً إلى العلم، فهكذا الحال في اجتماعها، فبطل أن تكون الأخبار المتواترة موصلة إلى العلم منفردة كانت أو مجتمعة.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنا نقول: إن حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضروري، كما أن حصول العلم عقيب الإدراك ضروري، وإذا كان الأمر كما قلناه فالشكوك التي يوردونها في الأخبار المتواترة ليست أقوى من الشكوك التي يوردها أصحاب السفسطة في القدح في الأمور المحسوسة، فإذا كانت شبههم غير قادحة ولا تكون مستحقة للجواب، فهكذا ما يوردونه تشكيكاً في الأخبار المتواترة، لا يقدح أيضاً ولا يستحق جواباً.

وأما ثانياً: فلأنا لا نسلم أن قول كل واحد من المخبرين على انفراده إذا لم يكن موصلاً إلى العلم، وجب ألا يكون قول الكل مفيداً للعلم؛ لأن العلم الضروري حاصل بمخالفة المجموع للآحاد، بدليل أمور:

أما أولاً: فلأن صفة المجموعية هيئة حاصلة للمجموع من المفردات، وليست حاصلة لكل واحد منها على انفراده.

وأما ثانياً: فلأن كل واحد من آحاد الجواهر لا يكون مصححاً للحياة، ومجموع الأجزاء يكون مقتضياً لصحتها.

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية .

وأما ثالثاً: فلأن مجموع المقدمتين يحصل بهما النتيجة، ولا يحصل بكل واحد منهما على انفرادهما، فبان أن المجموع مخالف بالضرورة لحكم الآحاد، ومؤيد ما ذكرناه أنا نجد أنفسنا إذا أخبرنا واحد من الناس بأن زيداً في الدار، فإنه يحصل لنا بخبره ظن ضعيف فإذا أخبرنا شخص آخر ازدادت قوة الظن، ثم لا تزال القوة تزداد بكثرة المخبرين حتى يحصل العلم الضروري الذي لا ريب فيه ولا شك في وقوعه.

السؤال الثالث: سلمنا أن هذه الأخبار المتواترة مفيدة للعلم، ولكنا نقول: إنما تفيد العلم إذا كانت أخباراً عن الأمور الموجودة الحاضرة كالعلم بمكة وبغداد، فأما إذا كانت أخباراً عن الأمور الماضية كالعلم بالملوك والأنبياء، فإنها غير مفيدة للعلم بذلك، لأن هذا إنما يمكن إذا تحققنا أحوال المخبرين وصفاتهم أنهم لا يجتمعون على الكذب، وهذا إنما يستمر في الأمور الموجودة الثابتة، فأما في ما ذكرناه من الأمور الغائبة فلا نعلم حالهم لزوال المخبرات وبطلانها، فلهذا لم يكن بد من اشتراط ثبوت هذه الأمور ليكون العلم محققاً كما ذكرناه.

وجوابه: أنا نعلم علماً ضرورياً أنا لا نفرق بين الأمرين في وجوب القطع به، فإنا كما نعلم بالضرورة وجود مكة وبغداد في الدنيا، فهكذا العلم بالضرورة من جهة الآخر وجود محمد وعيسى وموسى وسائر الملوك الذي بلغنا علمهم، والفرق بينهما تحكم لا مستند له ولا دليل عليه، قوله: إن هذه المخبرات إذا كانت موجودة ثابتة فإنا نتحقق أحوال المخبرين بها، بخلاف ما إذا كانت غير ثابتة فإنا لا نعلم أحوالهم فافترقا، قلنا: هذا إنما يتوجه لو قلنا بأن العلم بمخبر هذه الأخبار علم بظني يستفاد من دلالة، ويكون متوقفا عليها، فأما إذا كان العلم بمخبرها ضرورياً، فإنه لا يفتقر إلى دلالة، ولا يكون متوقفاً عليها فإذاً لا عبرة بأحوال المخبرين كما قالوه.

السؤال الرابع: سلمنا حصول العلم بكل واحد من الأمرين من غير فرق بينهما لكنا نقول: بأن اليهود مع كثرتهم، وتفرقهم في الأقاليم، وتباعد أوطانهم في مشارق الأرض ومغاربها، يخبرون عن موسى بأنه قال: عليكم بالسبت[1] وأن شريعته لا تكون منسوخة أبداً،

---

(١) الذي في العهد القديم الإصحاح الخامس من سفر التثنية (ص ٨٧): (أحفظ يوم السبت لتقدسه، كما أوصاك الرب إلهك ...). وفي سفر الخروج الإصحاح الحادي والثلاثون (ص١٣٩): (... سبوتي تحفظونها؛ لأنه علامة بيني وبينكم في أجيالكم، لتعلموا أني أن الرب الذي يقدسكم، فتحفظون السبت لأنه مقدس، من دنسه يقتل قتلا، فيحفظ بني إسرائيل السبت، ليضعوا السبت في أجيالهم عهدا أبدياً وهو بيني وبين بني إسرائيل علامة إلى الأبد، لأنه في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض، وفي اليوم السابع استراح وتنفس).

وهكذا النصارى على تفرقهم وكثرتهم أيضاً، يخبرون عن عيسى عليه السلام بأنه ادعى كونه ابناً لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، والمجوس[1] أيضاً على كثرتهم يخبرون عن المعجزات العظيمة لنبيهم زرادشت[2] مع أن هذه الدعاوى كلها كاذبة بإجماع المسلمين فإذا كان التواتر حاصلاً في هذه الأمور، فهو غير موصل إلى العلم، فهكذا حال ما ادعيتموه من التواتر في كل صورة، ويلزم على هذا ألا يكون التواتر موصلاً إلى العلم بحال وهذا هو مقصودنا.

وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأنا نسمع ما قاله اليهود والنصارى والمجوس في دعاويهم هذه، ونعزل عن أنفسنا الميل والتعصب، ومع ذلك فإنا لا نعلم صحتها كما زعموه، وفي هذا دلالة على بطلان كونها متواترة، إذ لو كانت متواترة بزعمهم لعرفناها كما عرفوها، ولهذا فإن العلم بموسى وعيسى صلوات الله عليهما لما كان متواتراً على الصحة علمناها كما علموها فلما لم نعلم ما قالوه، دل على كذبهم فيها ودعواهم الباطلة لتواترها.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكروه إنما يلزم لو كنا نستدل على حصول العلم بأحوال الرواة فأما إذا كان ضرورياً من جهة الله تعالى، فإنه لا يتوقف على النظر في أحوال الرواة ، فلم يلزم ما ذكروه، وإنما يلزم ذلك من جعله نظرياً متوقفاً على أحوال الرواة كما يُحكى عن الشيخ أبي الحسين وغيره كما سنقرره فإنه يلزمه ذلك، فحصل من مجموع ما ذكرنا أنه لا يلزم الجواب عن المعارضة باليهود والنصارى والمجوس، إلا من قال بكونه نظرياً فأما من قال بأنه ضروري من جهة الله تعالى فإنه لا يلزمه الجواب عن ذلك.

السؤال الخامس: سلمنا أن هذه المعارضة بما يرويه اليهود والنصارى والمجوس غير قادحة، ولكنا نقول العلم بمخبر هذه الأخبار هل يكون ضرورياً أو يكون نظرياً متوقفاً على الدلالة،

---

(١) **المجوس**: نسبة إلى المجوسية وهي نحلة من النحل، وضعها ودعا إليها رجل صغير الأذنين يدعى مجوس.
انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي (ص ٧٤٠).

(٢) **زرادشت** : نبي المجوسية وقد اختلف أصحاب التاريخ فيه فقيل : أصله من أذربيجان وأنه من نسل منوشهر الملك وهذه رواية علماء فارس وقال أهل الكتاب : أنه من فلسطين كان خادما لبعض تلامذة أرميا النبي فخانه في بعض أموره فدعا إليه فبرص ولحق بأذربيجان، وقيل: أنه من بلاد أثور .
انظر: تاريخ ابن خلدون (١٩٠/٢)، تاريخ مختصر الدول لابن العبري (٢٥/١).

فإن كان ضرورياً فكيف جاز اختلاف العقلاء فيه، وإن كان نظرياً فلم جاز حصوله لمن لا يمكنه النظر.

وجوابه: أن الحق عندنا أنه ضروري كما سنقرره على إثر هذه المسألة بمشيئة الله وعونه قوله: لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه، قلنا: لم يخالف في ذلك إلا أقوام يجوز عليهم التواطؤ بالكذب على نفوسهم؛ لكونهم نفراً يسيراً وهم السمنية كما حكيناه عنهم فثبت مما ذكرناه أن ما يحصل من الأخبار المتواترة إنما هو علم قاطع وليس من الظنون في شيء.

المسألة الثانية: في حال هذا العلم هل يكون ضرورياً أم لا؟ وفيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أنه علم ضروري لا يفتقر إلى نظر واستدلال، وهذا هو مذهب أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة وارتضاه ابن الخطيب من الأشعرية[1].

وثانيها: أنه علم نظري يفتقر إلى نظر وترتيب مقدمات، وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري وأبي القاسم الكعبي من المعتزلة[2]، ومن محققي الأشعرية من ذهب إليه كالجويني وتلميذه الغزالي[3].

وثالثها: الوقف في حاله والتردد، وهذا هو مذهب الشريف المرتضى من الإمامية[4].

والمختار عندنا في هذه المسألة ما عليه الجمهور من الزيدية والمعتزلة وهو أن العلم به ضروري، ويدل على ما قلناه وجوه أربعة:

أولها: أنه لو كان نظرياً لوجب وقوفه على النظر والاستدلال كسائر النظريات وهذا محال، فيجب أن يكون ضرورياً، وإنما قلنا: أنه لو كان نظرياً لوجب وقوفه على النظر والاستدلال، فلأنا لا نعني بكون العلم نظرياً إلا كونه واقعاً على التأمل في مقدماته والتفكر في كيفية ترتيبها والعلم بحصولها في الذهن، فمتى تكاملت هذه الأمور لا جرم قضينا بكونه نظرياً، وإنما قلنا: إن هذا محال في هذه الأخبار فهذا ظاهر ما نعلم بالضرورة قطعاً، أنه يمتنع علينا النظر

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٨١/٢)، المحصول للرازي (٣٢٨/٤)، منهاج الوصول لابن المرتضى (ص٤٧٣) الكاشف لابن لقمان (ص ٨٢)، الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص ٢٨٥)، التقرير والتحرير لابن أمير حاج (٣٠٧/٣)، روضة الناظر لابن قدامه (ص٩٤)، أصول البزدوي (ص١٥٠)، أصول السرخسي (٢٨٣/١).

(٢) انظر: المعتمد (٨١/٢)، البرهان للجويني (١/ ٣٧٦).

(٣) بل مذهب الغزالي القول بأنه قسم ثالث ليس أولياً ولا كسبياً، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها. انظر: المنخول للغزالي (ص٢٣٧)، المستصفى للغزالي (ص١٠٦).

(٤) وبه جزم الآمدي. الإحكام (٣٥/٢).

في العلم بوجود مكة وبغداد والعلم بمحمد صلى الله عليه وآله وموسى وعيسى وغير ذلك من الأمور المعلومة بالتواتر، كما يمتنع علينا النظر في الأمور المحسوسة كسواد الليل وبياض النهار والأمور البديهية كالعلم بأن الجسم لا يكون في جهتين، وأن الشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً.

وثانيها: أنه لو كان نظرياً؛ لوجب ألا يكون حاصلاً لمن لا ينظر كالعوام المهملين لسلوك طريقة النظر، والمراهقين الذين لم تكمل عقولهم، وهؤلاء نعلم من أحوالهم أنهم عالمون بما ذكرناه من غير نظر ولا تفكر، ولو كان الأمر كما زعموه لما كان حاصلاً لهم لفقد النظر منهم والفكر، فلما كان حاصلاً دل على بطلان ما قالوه.

وثالثها: أن علامة العلم الضروري حاصلة فيه، فيجب القضاء عليه بكونه ضرورياً، وإنما قلنا: أن علامة الضروري حاصلاً فيه؛ فلأنه لا يمكن دفعه عن النفس ولا إزالته عنها، ولا يمكن أيضاً ورود الشبهة عليه لكونه متحققاً، فهذه علامات الضروري فيجب القطع بكونه ضرورياً، وهذا هو مطلوبنا.

ورابعها: هو أن ما ذكروه من الأدلة وترتيبها في إفادة هذه الأخبار للعلم، إنما يعلمها الفضلاء من أهل العلم وأهل الكياسة من المتكلمين، لما فيها من الحموشة[1]، ودقة الرموز وهذا العلم حاصل لجميع عوام الخليقة الذين لا عهد لهم بذلك، ولا يخطر لأحد منهم على بال، فكيف يقال بكونه موقوفاً على النظر وترتيب المقدمات.

واحتج المنكرون للضرورة بشبه ثلاث:

الشبهة الأولى: ذكرها[2] الشيخ أبو الحسين، وحاصل ما قاله: هو أن الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم أو ظنون يتوصل بها إلى الوقوف على الشيء بعلم أو ظن، وكل اعتقاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات أخر فهو أمر استدلالي، ولا شك أن العلم الحاصل بالتواتر هذا حاله، لأنا لا نعلم وجود ما أخبر به أهل التواتر إلا إذا علمنا (أنهم أخبروا به وأنهم عدد لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب، وأن خبرهم مستند إلى المشاهدة)[3] وأنه لا داعي لهم إلى الكذب، وأنه لا لبس عليهم فيما أخبروا به، وأنه متى كان الأمر كما

(١) **الحموشة**: الدقة، ومنها (إن جاءت به أحمش الساقين ...) أي دقيقهما. انظر: لسان العرب (٦/٢٨٨).

(٢) المعتمد (٢/٨١).

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

قلناه استحال كون الخبر كذباً، وإذا بطل كون الخبر كذباً ثبت كونه صدقاً، فالسامع للأخبار المتواترة ما لم يتقرر في ذهنه كل واحدةٍ من هذه المقدمات، لم يحصل له علم فلأجل ما ذكرناه حكمنا بكونه نظرياً، والحق أن كل من نظر في مسألة من المسائل العلمية، فإن نظره لا يكون على الصحة إلا بعد إحراز أمور أربعة:

أولها: العلم البديهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن مرتبة.

وثانيها: العلم بصحة ذلك الترتيب.

وثالثها: العلم بلزوم المطلوب عنها.

ورابعها: العلم بأن كل ما لزم عن المطلوب الصحيح فهو صحيح.

فهذه العلوم الأربعة لابد من تحصيلها في كل مسألة نظرية، فإذا لم تكن حاصلة لم يكن النظر صحيحاً ولا كان مفيداً للمطلوب، وإذا كان الأمر كما قلناه، فالمعلوم ضرورة أن علمنا بوجود مكة وبغداد ومحمد صلى الله عليه وآله أجلى مما ذكرناه وأوضح، وكيف لا والأمور النظرية يتطرق إليها من الزلل، ويتطرق نحوها من الخطأ مالا يخفى حاله على أحد ممن مارس طرفاً من العلوم النظرية، والسهو فيها كثير إلا على من وفقه الله تعالى.

الشبهة الثانية: ذكرها أبو الحسين أيضاً، وهي أن العلم بالأخبار المتواترة لو كان ضرورياً لكنا مضطرين إليه، بحيث لا يمكنا الانفكاك عنه، ولو كان الأمر كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على جهة الاضطرار، فكان ينبغي أن يعلم بالضرورة كل عاقل كون هذا العلم ضرورياً كما في سائر العلوم الضرورية، فلما لم يكن هذا دل على كونه نظرياً كما قلناه[١].

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأن العلم بهذه الأخبار ضروري، لكن العلم بكونه ضرورياً ليس ضرورياً بل هو نظري؛ فلأجل هذا جاز أن يحصل لفريق دون فريق.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا كونه ضرورياً، لكنه يجوز دخول اللبس فيه فيظن أنه نظري وهذا لا مانع منه، وعلى كلا التقديرين فما ذكروه لا يطرق علينا خللاً في أن العلم بمخبر هذه الأخبار ضروري لا محالة.

---

(٢) المعتمد (٨٢/٢) .

الشبهة الثالثة: ذكرها الكعبي وحاصل ما قاله: هو أنه لو جاز أن نعلم ما غاب عن الحس بالضرورة كما زعمتموه في هذه الأخبار المتواترة، لجاز أن يكون المحسوس كسواد الليل وبياض النهار معلوماً بالاستدلال، لأن بعد أحدهما عن العقل كبعد الآخر، ولما استحال ما قلناه بطل كونها ضرورية بكل حال.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأن هذا حمل لأحد الأمرين على الآخر من غير علة جامعة فيكون باطلاً.

وأما ثانياً: فلأن هذا يبطل بالأمور البديهية، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، والكل أكبر من الجزء، فإنها معلومة بغير طريق الحس، ولم يلزم أن يكون الأمر كما ذكره، فهكذا الحال في الأخبار المتواترة. فحصل من مجموع ما ذكرناه أنها معلومة وأن العلم بها ضروري كما قررناه[1].

---

(١) ذكر الإمام المنصور بالله عليه السلام في صفوة الاختيار ص(١٧٠) كلاما نفيسا في بيان شروط العلم الضروري والاستدلالي قائلاً : " اعلم أن الأخبار الشرعية تنقسم إلى قسمين: أحدهما: يوجب العلم، والثاني: لا يوجبه، وما يوجب العلم ينقسم أيضاً إلى قسمين: أحدهما: يوجب العلم الضروري، والثاني: يوجب العلم الاستدلالي...) ثم أخذ في بيان شروط القسمين قائلاً :" واعلم أن لكل نوع من هذه الأنواع شرطاً يقف حصوله عليه وصحته، فنبدأ من ذلك بالعلم الضروري لأنه أصل العلم، ثم نفرع منه الكلام في الأنواع، فللعلم الضروري ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون المخبرون كثرة بحيث يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب.

وثانيها: أن يكون متساوي الأطراف أو متقاربها في الكثرة.

وثالثها: أن يكونوا عالمين بما يخبرون به ضرورة.

وأما الأخبار التي تكون طريقاً إلى العلم الاستدلالي باعتبار حكمة المخبر، أو من يكون خبره كأنه من جهته أو من يقره على ذلك، فمنها: ما يكون طريقاً إلى العلم من دون هذا الاعتبار:

فالأول: هو الأخبار الواردة عن الله سبحانه، أو عن رسوله صَلَّى الله عَلَيْه وآله وَسَلَّم، أو العترة الطاهرة أو الأمة أو الأخبار التي يخبرها آحاد الرجال بحضرة الرسول صَلَّى الله عَلَيْه وآله وَسَلَّم فيما يتعلق بشريعته أو معجزاته، ثم لا يقابل ذلك بإنكار ولا تكذيب، أو ما يدعي عليه آحاد الرجال العلم به أو المشاهدة له بحضرته ثم لم ينكر ذلك، ونحو ذلك مما يحكيه الله تعالى من الأخبار عمن لم تثبت حكمته إذا عري ذلك عن =

= إنكار وتكذيب.

والثاني: كأن يخبر عدد كثير يستحيل عليهم التواطؤ وافتعال الكذب عن أمر من الأمور مما تنجلي الحال فيه ولا تدخله طريقة اللبس، فإنا متى فرضنا أن العلم الضروري لا يحصل بخبرهم فإن العلم الاستدلالي حاصل له ونحو أن يخبر الواحد بحضرة العدد الذين وصفنا حالهم عن مخبر حاله ما وصفنا ويدعي عليهم العلم بذلك والمشاهدة له فيقرونه على ذلك، ولا يقابلون دعواه بإنكار ولا تكذيب إلى غير ذلك) ا.هـ بتصرف.

المسألة الثالثة: في بيان الشروط المعتبرة[1]:

اعلم أن من جعل العلم الحاصل بالأخبار المتواترة نظرياً، فإنه يجعل هذه الشرائط معتبرة في حصوله، ويشترطها ويجعلها أصلاً في ثبوت هذا العلم بكل حال، بحيث لو اختل واحد منها بطل العلم بفساد بعض المقدمات المترتب عليها، فأما من يقول بكونه ضرورياً، فإنه لا يشترط هذه الأمور لما يرجع إلى نفس العلم ولكنه يقول: إنه لا بد من اعتبارها، لأجل أن الله تعالى أجرى العادة فإنه لا يخلق العلم الضروري إلا عندها.

وقد طول[2] الشيخ أبو الحسين أنفاسه في هذه المسألة، وأورد فيها على نفسه أسئلة وأجوبة، وليس ورائها كثير فائدة فتستحق الإطناب، وقد ذكرنا أن الحق أن هذا العلم ضروري لا محالة، وأن الشرائط التي نذكرها فيه ليس أصلاً في ثبوته وحصوله كسائر الأمور النظرية، ولكنه لمكان جري العادة في ذلك، وجملة ما نعتبره من الشروط أمور أربعة:

الشرط الأول: أن تكون الأخبار مستنداً إلى أمر معلوم من مقطوع به، فإن كان خبرهم عن أمر مظنون فإنه لا يفيد العلم بحال، ولهذا فإنا نعلم قطعاً بالضرورة أن أهل بغداد على كثرتهم لو أخبرونا عن طائرٍ ظنوه حماماً، أو عن شخص ظنوه زيداً، فإنا لا نعلم كونه حماماً، ولا كون ذلك الشخص زيداً، ولا وجه لعدم العلم بخبرهم إلا كونه مستنداً إلى مظنون.

لا يقال: فهلا عللنا استحالة ذلك، بأن حال المخبر لا يزيد على حال المخبر فلما كان المخبر في نفسه غير عالم فهكذا حال المخبر أيضاً.

لأنا نقول: هذا فاسد، فإن هذا ليس ممتنعاً في نفسه، أن يخلق الله لنا العلم بشيء عند أن نظن بشيئاً آخر (وعند عدم علمنا بشي آخر كما زعمت) [3]، ولكن الله تعالى أجرى العادة بخلاف ذلك، وهو أنه لا يخلق العلم الضروري في الخبر المتواتر إلا إذا كان مستنداً إلى معلوم مقطوع به.

الشرط الثاني: أن يكون العلم الضروري مستنداً إلى محسوس، وهذا أيضاً ظاهر فإنا لو قدرنا أن أهل بغداد أخبرونا عن صدق العالم، وأن له صانعاً فإنه لا يحصل لنا العلم بما

---

(١) انظر: البرهان للجويني (١٣٦٨)، البحر المحيط للزركشي (٢٩٦/٣)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٣١٠/٢)، الإبهاج للسبكي (٢٨٨/٢)، روضة الناظر لابن قدامه (ص٩٦).

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين (٨١/٢).

(١) أضافه المصنف في الحاشية .

قالوه، وإن بلغ في الكثرة كل غاية، وكان معلوماً في نفسه، ولا وجه لذلك إلا بكون ما أخبروا به وإن كان معلوماً فإنه غير مستند إلى محسوس، وهذا أيضاً من طريق العادة، وإلا فكان من الجائز أن يخلق الله العلم الضروري فيما ذكرناه، لكن العادة جارية بخلافه، فلهذا وجب اعتبار كونه محسوساً مشاهداً لما ذكرناه.

الشرط الثالث: أن يكون الطرفان والواسطة في هذه الأخبار مستوية في هذه الصفات المعتبرة وفي كمال العدد، فإن أخبر بعضهم عن علم وأخبر الآخر عن ظن، لم يحصل العلم، ولو أخبر بعضهم عن محسوس، وأخبر آخرون عن أمر غير محسوس لم يكن مفيداً للعلم أيضاً، وهكذا لو أخبر به واحد، ثم أخبر به بعد ذلك جمع عظيم فإنه لا يفيد العلم ولهذا فإن العلم بخبر اليهود عن موسى في التمسك بالسبت لم يحصل مع غلبة الكثرة فيهم لما لم تكن مستوية أطرافه وواسطته لم يحصل به علم، ولكن برواة الآحاد أولاً ثم كثر الناقلون له بعد ذلك، ولا اعتبار بذلك حتى يحصل ما ذكرناه من غلبة الكثرة في الطرفين والواسطة، وهذا بخلاف وجود محمد صلى الله عليه وآله وموسى وعيسى، فإنه لما وجدت الكثرة في الأمور الثلاثة؛ لا جرم حصل العلم، بحيث لا يمكنا دفعه عن أنفسنا، فأما ما يقوله اليهود فإنه يمكنا دفعه، وفي هذا دلالة على أنه غير متواتر كما زعموه.

الشرط الرابع: العدد ولا بد من أن يكون بالغاً في الكثرة مبلغاً عظيماً بحيث لا يجوز عليهم الاتفاق على الكذب ولا التواطؤ عليه، وتمام المقصود في العدد يحصل بأن نذكر أحكامه وجملتها، أحكام خمسة:

الحكم الأول: الحق عندنا أن العدد الذي يقطع بوجود العلم عنده مما لا سبيل إلى العلم به؛ بل إنما يكون معلوماً لله تعالى، لأنه ما من عدد يفرض، إلا وغير مستبعد في العقل صدور الكذب عنهم من هذه الأعداد المتوسطة، بخلاف ما إذا بلغ مبلغاً عظيماً في الكثرة فإن ذلك لا إشكال في حصول العلم عنده، فصار العدد في المخبرين منقسم يقع على أوجه ثلاثة:

أولها: أن يكون ناقصاً بحيث لا يحصل العلم عنده وهذا مثاله ظاهر.

وثانيها: أن يكون زائداً بحيث يجوز حصول العلم بدونه وهذا أيضاً موجود.

وثالثها: أن يكون كاملاً بحيث لو زاد على ذلك لكان فضلاً غير محتاج إليه، ولو نقص لم يحصل به العلم.

فإذا عرفت هذا فنقول: العدد الكامل الذي يقطع بحصول العلم عنده في حادثة هل يجوز تأخر العلم عنه في حادثة أخرى؟؟

زعم أبو بكر الباقلاني أنه لا عدد يحصل العلم عنده في حادثة إلا ويجب حصوله عنه في حادثة أخرى بكل حال، ولا يختلف ذلك باختلاف الصور[1]، وهذا صحيح إذا قدرنا الوقوف على حقيقة مقدار هذا العدد الكامل وكان متحرراً عن القرائن، فإن العدد نسبته بمجرده إلى سائر الحوادث على سواء، فإذا كان موصلاً إلى العلم في صورة فيجب في سائر الصور، فأما إذا كان مقترناً به قرائن دالة على العلم فإنه يجوز أن يختلف حاله في إفادة العلم باختلاف الصور، ولا يلزم أنه إذا كان مفيداً للعلم في صورة أن يكون مفيداً للعلم في غيرها، لأن القرائن يختلف حالها بالإضافة إلى الأشخاص والوقائع، وسبب الوهم للقاضي الباقلاني هو أنه نفى القرائن وأنكرها، وقال أنه لا تأثير لها(فلا جرم)[2] ذهب إلى ذلك.

فحصل من مجموع ما ذكرناه، أن الأخبار بالإضافة إلى إفادتها للعلم وعدم ذلك لها أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يكون ناقل الخبر عدداً لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب، وهذا هو الذي نريده بالخبر المتواتر.

وثانيها: أن يكون الناقل للخبر واحداً بشرط انضمام القرائن إليه وهذا في إفادته للعلم خلاف قد ذكرناه من قبل.

وثالثها: أن يكون الخبر ناقله واحداً من غير انضمام قرائن، وهذا مما وقع فيه خلاف فالذي ذهب إليه الأكثر من أهل العلم أنه غير مفيد للعلم أصلا[3].

وذهب أهل الظاهر إلى أنه يفيد العلم[4]، وإلى هذا ذهب بعض أئمة الزيدية[5].

والحق أنه غير مفيد للعلم بمطلقه من غير انضمام أمر آخر إليه، وعلى هذا يحمل ما روي عن بعض أصحابنا في ذلك، فإن الغرض أن عندهم أن خبر الواحد يفيد العلم من غير

---

(١) وبه قال أبو الحسين، وقال: المؤيد بالله والمنصور بالله والصاحب إسماعيل بن عباد وأبو رشيد يجب ذلك في العدد الكثير لا القليل. انظر: الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٨٨)

(٢) أضافه المصنف في الحاشية .

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٧٧)، الكاشف لابن لقمان (ص ٨٨)، المستصفى للغزالي (ص١١٦)، الإحكام للآمدي (٤٨/٢)، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٥٤٧/٢).

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم (١١٢/١).

(٣) كالمؤيد بالله والمنصور بالله عليهما السلام. انظر: صفوة الاختيار (ص ١٧٧).

انضمام خبر آخر إليه، كما نقوله في الأخبار المتواترة، وليس غرضهم نفي القرائن فليس في كلامهم ما يدل على بطلانها، فلهذا وجب حمل ما روي عنهم في ذلك على ما قلناه، وعلى الجملة فإن تأثير القرائن في إفادة العلم ظاهر لا يمكن جحده ولا يسع إنكاره.

نعم: هذا كله إذا كانت العادة جارية على حالها من غير تغيير، فأما إذا قدرنا تغيرها جاز أن يخلق الله العلم الضروري عقيب خبر الواحد من غير اعتبار القرينة.

الحكم الثاني: العدد الكامل إذا قدرنا الوقوف على حقيقته، ثم لم يحصل العلم عقيبه فإنا نقطع لا محالة بكذبهم، وبيان ذلك هو أنا لا نشترط في حصول العلم عند الخبر المتواتر إلا أمران:

أحدهما: أن يكون المخبر عنه أمراً ضرورياً مشاهداً.

وثانيهما: كمال العدد، فإذا كان العدد كاملاً كما ذكرنا، كان فقد العلم لفوات الشرط الأول، فيعلم بذلك أنهم كذبوا في أنهم شاهدوا؛ بل إنما أخبروا عن وهم وظن.

لا يقال: فإذا كانت هذه الكثرة بالغة مبلغاً عظيماً، بحيث يستحيل عليهم افتعال الكذب والتقول له بحكم العادة، فكيف يقدر في حقهم الكذب والتواطؤ عليه؟.

لأنا نقول: إن تقدير ذلك ممكن بأن يكونوا منقسمين فريقين، فريق فيهم صادقون في مقالتهم وخبرهم، لكن عددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بإفادة العلم، وفريق كاذبون في خبرهم لكن عددهم ناقص عن العدد الذي يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب وافتعاله، فلهذا لم يكن خبرهم موصلاً إلى العلم لما ذكرناه.

الحكم الثالث: زعم أبو بكر بن الباقلاني أن الأربعة قاصر عن العدد الكامل، وقطع بذلك، وقال أنها بينة شرعية في حد الزنا يجوز وقفها بالإجماع على التزكية ليحصل بها غلبة الظن، ولا نطلب الظن فيما يكون معلوماً بالضرورة، فلأجل هذا قطع بأنها غير موصلة إلى العلم الضروري بكل حال[1].

وهذا فاسد، وإنما بناه على وهمه الأول وهو بطلان التعويل على القرائن، فأما إذا عولنا عليها كما هو المختار فإنه لا يمتنع حصول العلم بقول الأربعة مع وجود القرائن، كما لا يمتنع وجود العلم مع خبر الواحد عند وجود القرائن، فلا يكون حصول العلم عن القرائن

(١) انظر: المحصول للرازي (٤/٣٧٠)، الإحكام للآمدي (٢/٣٨).

وحدها، ولا عن الخبر وحده، فإن كل واحد منهما غير موصل إليه، وإنما الغرض هو وجود القرائن مع الخبر فيكون العلم حاصل بمجموعهما والله أعلم.

الحكم الرابع: زعم أبو بكر الباقلاني أن الخمسة(ليست)[1] محل الوقف، فيجوز أن يقال: بأنها موصلة إلى العلم القطعي؛ لأن الإجماع منعقد على كونها غير موقوفة، ويجوز أيضاً أن تكون غير موصلة إليه هذا ملخص كلامه[2]، وهو فاسد لأمور ثلاثة:

أما أولاً: فكم من خمسة وستة وسبعة يخبرونا بخبر، ولا نقطع بأخبارهم في شيء ولا يحصل لنا بها علم على حال.

وأما ثانياً: فلأن هذا بناءً على إنكار القرائن وقد أفسدناه.

وأما ثالثاً: فلأن الأربعة إذا كان محل القطع بعدم العلم لكونها موقوفة، فالخمسة وما فوقها من الأعداد يجب أن يكون محلاً للقطع بوجود العلم؛ لكونها غير موقوفة بالإجماع فلا وجه للوقف كما ذكر، فإذاً لا وجه لما ذكره وأن التعويل في وجود العلم إما على
العدد الكامل كما ذكرنا، وإما على العدد الناقص مع وجود القرائن.

الحكم الخامس: إذا قدرنا أن العلم الضروري لم يحصل عقيب هذه الأخبار المتواترة فهل يمكن أن يكون طريقاً إلى تحصيل العلم من جهة النظر فيها والاستدلال أم لا؟

زعم قوم أنه لا يجوز أن يكون طريقاً إلى العلم النظري ولا يرشد إليه، وهذا فاسد.

والمختار أنا إذا فرضنا عدم العلم عند هذه الأخبار، فإنا إذا نظرنا في حال المخبرين فإنه يجوز حصول العلم بأخبارهم من جهة الاستدلال.

وتقريره هو أنا نعلم بالضرورة أن العدد الكثير الذي يستحيل عليهم افتعال الكذب من جهة العادة لا يخبرون بخبر كاذب بحيث يستمر ذلك ويطرد، لأن الأمور الاتفاقية لا تكون مطردة على جهة الاستمرار، وإذا كان الأمر كما قلناه وأخبرونا بخبر، وجب أن نقطع به لا محالة لكونهم أخبروا عما علموه ضرورة بالمشاهدة، وهم عدد لا يجوز على مثلهم تواطؤ على الكذب؛ فلهذا كان خبرهم موصلاً إلى العلم لما قررناه لا شبهة فيه.

---

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) انظر: المحصول للرازي (٣٧٠/٤) ، الإحكام للآمدي (٣٨/٢).

المسألة الرابعة: في بيان الشروط التي هي غير معتبرة[1].

اعلم أن من الناس من يعتبر في العلم بالتواتر أموراً فاسدة لا يدل عليها دلالة، وهم محكمون في اشتراطها وجملتها أمور ستة:

الشرط الأول: اعتبر قوم في الأخبار المتواترة ألا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد، وهذا فاسد، فإنا نعلم بالضرورة أن أهل بغداد لو أخبرونا بقضية غريبة، أو بموت الخليفة لحصل لنا العلم بخبرهم، مع أن بغداد قد حوتهم، بل نقول: أهل الجامع لو خرجوا من الجمعة وأخبروا بسقوط الخطيب من المنبر، أو المؤذن من المنارة لعلمنا ذلك، مع أن الجامع قد حواهم وأحاط بهم، وهكذا القول بأن أهل عرفات لو أخبرونا بمانع منعهم عن الوقوف بعرفة لاضطررنا إلى أخبارهم وعلمناها.

ففي هذه الأمثلة التي ذكرناها قد حصرهم العدد وحوتهم هذه الأماكن مع أنا قد علمنا بأخبارهم هذه الأمور فبطل اشتراطهم لما قالوه.

الشرط الثاني: اعتبر أقوام أنه يشترط في عدد التواتر أنه لابد من اختلاف أنسابهم فلا يكونون بني أبٍ واحد، وأنه لابد من اختلاف أديانهم فلا يكونون على دين واحد[2] وهذا فاسد، فإن الاعتماد إنما هو على العدد الذي لا يجوز من طريق العادة تواطؤهم على الكذب والتحريف، فمتى حصل هذا الأمر فسواء كانوا على دين واحد أو أديان، وسواءً كانوا لأب واحد أو لآباء فالاعتماد في ذلك إنما هو على ما ذكرناه. ولهذا فإنه يمكن التواطؤ على الكذب من بني الأعمام والأقارب كما يمكن من الأخوة، ويمكن أيضاً من أهل سائر الأديان إذا كانوا عدداً قليلاً كما يمكن من أهل دين واحد، ألا ترى أن المسلمين لو أخبرونا بخبر لعلمنا صدق مقالتهم وإن كان الإسلام شاملاً لهم، وهكذا القول في اليهود على حالهم والنصارى على انفرادهم، فإنه يحصل العلم بخبرهم بالاعتبار الذي ذكرنا دون ما قالوه.

---

(١) انظر: الفصول اللؤلؤية لإبراهيم الوزير (ص٢٨٨)، المستصفى للغزالي (ص١١١)، المحصول للرازي (٣٨٢/٤) الإحكام للآمدي (٣٩/٢)، البحر المحيط للزركشي (٢٩٩/٣)، التلخيص للجويني (٢٩٦/٢)، روضة الناظر لابن قدامة (ص٩٨)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٩١).

(١) هذا الشرط اعتبره اليهود . انظر: المحصول للرازي (٤/ ٣٨٢) ، البحر المحيط للزركشي (٣٠١/٣).

الشرط الثالث: اعتبر أقوام أنه لابد من كونهم غير مكرهين، ولا محمولين بالسيف فيما أخبروا به، وهذا فاسد؛ لأنهم إن حملوا على الإخبار عن الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط وهو الإخبار عن العلم الضروري، وإن أخبروا عن الصدق حصل العلم لا محالة ولهذا فإنا نعلم بالضرورة أن الخليفة لو حمل أهل بغداد بالسيف على الإخبار على أمر شاهدوه، فإنا نعلم صدق خبرهم لا محالة ولا يضرنا كونهم محمولين، مع استكمال الشرائط المعتبرة فيهم.

لا يقال: فعلى ما ذكرتموه هل يتصور فرض عدد يحصل العلم بقولهم إذا كانوا مخبرين عن اختيار، ولا يحصل العلم بقولهم إذا كانوا مخبرين عن إكراه.

لأنا نقول: هذا لا مانع منه فإنا قد قررنا أنه لابد من كونهم عدداً يستحيل أن يجمعهم جامع على الكذب من طريق العادة، فإذا ظهر كونهم مكرهين بالسيف استحال العلم بخبرهم، لأنه غير ممتنع أن يكون السيف جامعاً لهم على الكذب، فأما ابن الباقلاني فقد أحال ما ذكرناه زعماً منه أنه لا يلتفت إلى القرائن وقد أفسدناه.

الشرط الرابع: اعتبر قوم أنه لابد في المخبرين من أن يكون فيهم معصومٌ، وهذا شيء يحكى عن أبي الهذيل[1] وزعم أكثر الروافض، والإمامية أنه لابد من أن يكون الإمام المعصوم من جملتهم وإلا كان العلم بخبرهم متعذراً[2]، وهذا كله فاسد فإنا نعلم بالضرورة أنا نقطع بوجود مكة وبغداد والأنبياء وسائر الملوك وغير ذلك من أخبار القصص والوقائع من غير اعتبار ما ذكروه ولو كان شرطاً لما علمناه وفي هذا دلالة على فساد هذا الشرط.

الشرط الخامس: اعتبر أقوام أنه لابد من اعتبار كونهم أولياء مؤمنين، وهذا فاسد فإن الاعتماد إنما هو على العدد الذي وصفنا حاله سواءً كانوا كفاراً أو فساقاً أو مؤمنين ولهذا فإنا نعلم بالضرورة أن اليهود والنصارى لو أخبرونا عن حال معجزة لموسى وعيسى ومشاهدتهم لها، فإنا نعلمها ونضطر إليها لا محالة، ولو كانوا كفاراً، وهكذا القول في الروم وأهل الهند والصين، فإنا نعلم صدق أخبارهم فيما أخبروا به وإن كانوا كفاراً إذا بلغوا كثرة عظيمة فعرفت بما قررناه أنه لا التفات إلى هذا الشرط بحال.

---

(١) **أبو الهذيل** : محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف ، المتكلم كان شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم ، توفي سنة ٢٣٥هـ وقيل: ٢٢٦هـ وقيل: ٢٢٧هـ . انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٦٥/٤).

(٢) نسبه الرازي في المحصول لابن الراوندي. المحصول (٣٨٢/٤).

الشرط السادس: اعتبر أقوام في خبر التواتر أعداداً مخصوصة لا مستند لهم فيها، ولا دلالة عليها[1]، وجملتها أمور ستة أيضاً:

أولها: الاثنا عشر بعدة نقباء بني إسرائيل[2].

وثانيها: العشرون وهذا هو قول أبي الهذيل أخذاً من قوله تعالى: ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ ﴾(الأنفال: ٦٥)، أوجب الجهاد على العشرين وإنما خصهم بالجهاد لأنهم إذا أخبروا عن شيء حصل العلم بصدقهم.

وثالثها: الأربعون لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال:٦٤) . وهي نازلة في الأربعين[3].

ورابعها: السبعون لقوله تعالى:﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً﴾ (الأعراف: ١٥٥).

وخامسها: ثلاثمائة وأربعة عشر، عدة أهل بد.

وسادسها: عدة أهل بيعة الرضوان.

وهذه الأعداد كلها تحكمات فاسدة، وهذيانات لا مستند لها فيجب القضاء ببطلانها[4] ويؤيد ما ذكرناه أن ورود هذه الأعداد في هذه الأحكام لا تعلق لها بأخبار التواتر أصلاً فلا جرم كان إطراحها أولى، فهذا ما أردنا ذكره في الشروط المعتبرة وغير المعتبرة في التواتر وتمامه يتم الكلام في هذا القسم.

---

(٣) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٧٨)، هداية العقول للحسين بن القاسم (١٦/٢)، المحصول للرازي (٣٧٧/٤)، المنخول للغزالي (ص٢٤١)، الإحكام للآمدي (٣٧/٢)، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٥٢٢/٢)، البحر المحيط للزركشي (٢٩٨/٣)، التقرير والتحبير لاين أمير حاج (٣١٠/٢)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٩١).

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً﴾ (المائدة: ١٢) وذلك لأنهم نصبوا للتعريف بأحوال بني إسرائيل، فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا. انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (١٧/٢).

(١) كانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا، فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي صلى الله عليه وسلم لاحتياجه إلى من يتواتر به أمره. هداية العقول للحسين بن القاسم (١٨/٢).

(٢) قال صاحب الهداية: (والصحيح اختلافه باختلاف المخبرين، وذلك من جهة التدين والحزم والتنزه عن الكذب، وارتفاع تهم الأغراض والاطلاع من المخبرين على المخبر به عادة كدخاليل (المداخل والمباطن) الملك إذا اخبروا عن أحواله الباطنة وفي انتفا تلك الصفات ونحو ذلك، وباختلاف المخبَر وهو السامع فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعة، ولا يحصل لآخر بذلك الخبر، وذلك لاختلافهم في تفرس آثار الصدق والإدراك والفطنة، وباختلاف المخبَر به إذ لا يخفى على الذكي أن الاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر أقل أو أكثر وكذلك اختلاف المخبرين والسامعين) أ.هـ. هداية العقول (١٩/٢).

* * *

القسم الثاني

في الأخبار الآحادية[1]

اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا الموضع، ما ليس موصلاً إلى العلم ولا مؤدياً إليه ولسنا نريد بذلك ما أخبر به واحد، فإن ذلك غير مستقيم طرداً ولا عكساً، أما الطرد فلأن قول

---

(١) ينقسم الحديث باعتبار طرقه إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: المتواتر وقد سبق الإشارة إلى أن هذا القسم من فن أهل الحديث وصناعتهم؛ لعدم البحث عن رواته وعدم توقفه على صفاتهم؛ بل يجب العمل به دون بحث.

القسم الثاني: الآحاد وهو المقصود بهذا الباب، وليس المقصود منه معناه اللغوي رواية الواحد؛ بل المقصود به الذي لم تجتمع فيه شروط التواتر سواءً رواه الواحد أو الاثنين أو الثلاثة أو أي عدد لا يحصل العلم اليقيني بخبرهم، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المشهور وهو نوعين: **النوع الأول**: المشهور الاصطلاحي وهو المقصود في هذا التقسيم، وهو ما كان في إحدى طبقاته ثلاثة رواه فأكثر، ما لم يبلغ حد التواتر في جميع طبقاته، ولا ينزل في طبقاته عن الثلاثة. وهذا هو المستفيض على رأي بعض الفقهاء، وقيل: المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء، والمشهور أعم من ذلك. **والنوع الثاني**: المشهور غير الاصطلاحي: وهو ما اشتهر من الحديث عند عامة الناس، أو عند طائفة معينه كالمحدثين والفقهاء...إلخ بغض النظر عن الرواة في طبقاته، وكذا عن صحته أو ضعفه.

الثاني: العزيز وهو ما رواه في إحدى طبقاته اثنان، ولا ينزل في كل طبقاته عن اثنين، ولا يضر الزيادة على الاثنين في بعض طبقاته. وقد جعل بعضهم هذا شرطاً في الحديث الصحيح، والراجح خلافه.

الثالث: الغريب: وهو ما كان في إحدى طبقاته راو واحد مهما تعدد أو اشتهر أو تواتر في بقية طبقاته.

وهذه الثلاثة الإقسام تخضع لإحكام القبول أو الرد لتوقف الاستدلال بها على البحث عن أحوال رواتها والخلاف بين أهل العلم في إفادتها للعلم ووجوب العمل بها مبسوط في كتب الأصول، وما عدا ذلك من التقسيمات التي يذكرها أهل الحديث والأصول، إنما هي راجعة إلى فقد الشروط المعتبرة لصحة الخبر أو أحدها وهي خمسة: الاتصال في السند، والعدالة، والضبط، وعدم الشذوذ، وعدم الإعلال، ومعظم ما يذكره الأصوليون من الشروط راجع إلى هذه الخمسة سواءً ما كان منها متعلق بالراوي أو الإسناد أو المتن، وما عداها فهي قرائن اختلفت فيها الانظار يترجح عندها جانب القبول للخبر أو الرد. انظر: نزهة النظر لابن حجر(ص٢٢-٢٩)، السعي الحثيث عبد العزيز دخان (ص٣٤٢-٣٤٨)، شرح الكوكب الساطع للسيوطي (٣٠٥/٢-٣٠٨)، إرشاد الفحول للشوكاني(ص٩٣ وما بعدها).

الرسول- عليه السلام- هو خبر، ولا يقال: إنه خبر واحد لما كان موصلاً إلى العلم ودالاً عليه، وأما العكس فلأن خبر الخمسة والثلاثة والسبعة يقال: له خبر واحد، وإن كان ناقله جماعة، فإذاً المعتبر بقولنا: خبر الواحد هو ما قلناه من كونه غير موصل إلى العلم، وقد ذكرنا أنه غير موصل إلى العلم وحكينا فيه الخلاف، وأظهرنا وجه الحق فيه فلا فائدة في تكريره، فإذا عرفت هذا، فلنذكر إقامة البرهان على كونه حجة، ثم نذكر شرائط العمل به، ثم نردفه بكيفية الرواية، فهذه أبواب ثلاثة نفصلها بمشيئة الله تعالى.

الباب الأول: في إقامة البرهان على كونه حجة.

وقد اختلف العلماء في ذلك، فمنهم من جوز التعبد به ومنهم من منعه، فهذان فريقان:

الفريق الأول: هم المجوزون له عقلاً، واختلفوا أيضاً:

فمنهم من أنكر وقوع التعبد به شرعاً مع اعترافه بجوازه عقلاً، ومنهم من اعترف بوقوعه شرعا، وهؤلاء قد اتفقوا على جواز وقوع التعبد به عقلاً، واختلفوا بعد ذلك في الدليل العقلي هل يكون دالاً على جوازه أم لا؟ فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسين البصري من المعتزلة وبعض الزيدية[1] وارتضاه القفال[2] وابن سريج[3] أن العقل دالٌ عل وجوب التعبد به[4].

والذي عليه الجمهور من أئمة الزيدية والمعتزلة كأبي علي وأبي هاشم وقاضي القضاة عبد الجبار وغيرهم، وارتضاه أبو حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي من الأشعرية، وهو رأي أبي جعفر الطوسي[5] من الإمامية أن وجوب التعبد به إنما هو من جهة الشرع دون العقل[6].

---

(١) الشيخ حسن الرصاص، والمنصور بالله، واختاره ابن لقمان. صفوة الاختيار (ص١٨٠)، الكاشف لابن لقمان (ص٨٧).

(٢) **القفال**: أبو بكر محمد بن على بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير ، العلامة الفقيه الأصولي ، له كتاب في الأصول والرسالة للشافعي توفي سنة ٣٣٦هـ وقيل: ٣٦٦هـ . انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٨٤/١٦).

(٣) **ابن سريج**: أبو العباس أحمد بن عمر ابن سريج البغدادي القاضي الشافعي ، صاحب المصنفات ، وسريج هو جده كان مشهورا بالصلاح توفي سنة ٣٤٧هـ . انظر طبقات الفقهاء للشيرازي (ص ١٩٧) .

(٤) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ١٨٧)، الكاشف لابن لقمان (ص ٨٧) ، المعتمد لأبي الحسين (١٠٦/٢)، المحصول للرازي (٥٠٧/٤).

(٥) **أبو جعفر الطوسي**: محمد بن الحسن بن علي الطوسي ، شيخ الشيعة الإمامية وصاحب التصانيف : كتهذيب الأحكام وكتاب مختلف الأخبار وكتاب المفصح في الإمامة وغيرها توفي سنة ٤٦٠هـ . انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٣٤/١٨).

(١) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥١/٢)، المعتمد لأبي الحسين (١٠٦/٢)، المحصول للرازي (٥٠٧/٤)، المستصفى للغزالي (ص١١٦).

الفريق الثاني: هم المنكرون له عقلاً، واختلفوا في الإنكار على أقوال ثلاثة:

أولها: أنه لم يوجد ما يدل على كونه حجةً فلهذا قضينا بكونه غير حجة.

وثانيها: أنه جاء في الأدلة الشرعية ما يدل على كونه غير حجة.

وثالثها: أن الأدلة العقلية دالة على امتناع العمل به.

والمختار ما عول عليه الجمهور، فلنذكر جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً، ثم نذكر المسالك الإقناعية ثم نذكر الرد على المنكرين، فهذه مسائل أربع وافية بالمقصود بمشيئة الله.

المسألة الأولى: في بيان جوازه عقلاً.

ومعتمدنا في الدلالة على ذلك أمران:

أحدهما: أنه لو لم يكن جائزاً لكان ممتنعاً، ولو كان ممتنعاً لكان لا يخلو امتناعه من وجوه ثلاثة: إما لذاته وهذا محال، لأن إمكانه مقرر في أذهان العقلاء، وكيف يقال بأن استحالته مضافة إلى ذاته وأكثر تصرفات الخلق مضافة إلى أخبار الآحاد في دفع مضارهم واستجلاب منافعهم ومعظم معاملاتهم مبنية على ذلك؟!، فبطل أن يقال: إن استحالته مضافة إلى ذاته. ولا يجوز أن يقال: بأن استحالته لمكان مفسدة تنشأ عنه، فإنه لا وجه هناك من المفاسد ولا طريق إليه.

ولا يجوز أن يقال: إن استحالته لما يؤدي إليه من المحال، إذ لا وجه هناك من المحالات فإذا بطلت هذه الأوجه ثبت ما قلناه.

وثانيهما: هو أن خبر الواحد متى تكاملت شرائطه يغلب على الظن صدقه، والعمل على غلبات الظنون جائز في أكثر معاملات الخلق، فكل ما ذكرناه دليل قاطع على كونه ممكناً وأنه جائز.

لا يقال: كيف تحكمون بجواز العمل على خبر الواحد وتقضون بحسنه، ولا شك في استحالته على وجه من المفسدة، وبيانه: هو أن مقتضى العمل بأخبار الآحاد ربما كان فيه سفك الدماء واستحلال الفروج وأخذ الأموال، وربما كان الراوي له كاذباً فيما يرويه ومتوهم فيما نقله، ومدعي كونه بأمر الله تعالى، وليس مقطوعاً على أنه بأمر الله، فكيف يجوز الهجوم على ما هذا حاله بالجهل والشك ومن شككنا في قتله واستحلال البضع وأخذ المال، فلا يجوز الإقدام عليه بالشك، فيقبح من صاحب الشريعة حوالة الخلق على الشك وإلقاءهم في ملتطم الظنون ومخامرات الشك، مع تمكنه من اتفاقهم على العلم القاطع في ذلك.

لأنا نقول: هذا فاسد وبيانه: هو أن هذا السؤال لا يخلو حاله من وجهين:

أحدهما: أن يكون صادراً عمن يكون منكراً للشريعة، فنقول له: قد قررنا فيما سبق وجه حسن التعبد بالظن وإمكانه، فأي محال في أن يقول الله تعالى: إذا ظننتم شيئاً فقد أوجبت عليكم لمكان ظنكم واجباً، وجعلت علامة وجوبه ظنكم، كما جعلت زوال الشمس علامة لوجوب الصلاة، فمتى أتى بما كلف عند ذلك الظن كان ممتثلاً، فمثل هذا لا يستحيل في العقول فما وجه إنكاره.

وثانيهما: أن يكون صادراً ممن يكون معترفاً بالشريعة، ومقراً بها وهو لا يتمكن من ذلك فإنه مقر بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى وطلب القبلة، وكل هذه الأمور مبنية على غلبة الظن، ولا تستند إلى الوصول منها إلى العلم القاطع، فإذا جاز العمل في هذه الأمور على غلبات الظنون، جاز في غيرها من غير فرق، والجامع بينهما هو تعلق المصلحة فيهما جميعاً، فحصل من مجموع ما ذكرنا هاهنا بطلان ما توهموه من كوننا عالمين في الخبر الواحد على الجهل والشك فإن غلبة (الظن)[1] مغايرة لما قالوه، فإنا نعلم باضطرار من حال العقلاء، الإعراض عن الشك وتقبيح الجهل وذم من فعله، فأما الظنون الحاصلة عن الأمارات، فمتفق على العمل عليها بين العقلاء، فيما يتعلق به من الأمور الدينية والدنيوية، وتراهم يعلقون أمورهم عليها، ويجعلونها عمدة في دفع المضار، وجلب المنافع فإذاً لا وجه لما توهموه.

المسألة الثانية: **في بيان وقوع التعبد به شرعاً**.

واعلم أن الأصوليين يوردون على ذلك أدلة قوية وضعيفة، ولكنا نقتصر هاهنا على

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

الأقوى ففيه كفاية عن غيره، وجملة ما نورده من ذلك مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: الإجماع: وهو أقواها، وتقريره هو ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة على خبر الواحد، وأنهم إنما عملوا به لا بغيره فهذان مقامان لابد من بيانهما.

المقام الأول: في بيان كونهم عاملين على الخبر الواحد ويدل على ذلك أمور عشرة:

أولها: ما روي عن أمير المؤمنين أنه قال: كنت إذا سمعت حديثاً من رسول الله نفعني الله به ما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني به غيره استحلفته فإذا حلف صدقته، وحدثني أبو بكر فصدق أبو بكر[١]، وأمر المقداد أن يسأل له عن المذي رسول الله، ثم أخبره بحكمه فعمل عليه[٢].

وثانيها: رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى خبر أبي بكر في معرفة نصيب الزكوات ومقاديرها[٣]. وفي قوله عليه السلام: (الأنبياء يدفنون حيث يكون موتهم) [٤].

وثالثها: ما روي عن عمر في قضايا كثيرة منها رجوعه إلى خبر عبد الرحمن في قصة المجوس[٥]، ومنها رجوعه في قصة الجنين إلى ما رواه حمل بن النابغة[٦]وقضائه فيه بالغرة[٧]ومنها رجوعه إلى خبر الضحاك[٨] في توريث المرأة من دية زوجها[٩]، وغير ذلك.

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه (٥/٢٢٨)، والنسائي في الكبرى (٦/١١٠) ، وابن حبان في صحيحه (٢/٣٩٠).

(٢) كما عند البخاري (١/٧٧)، ومسلم (١/٢٤٧).

(٣) أشار إلى كتاب أبي بكر الذي كتبه لأنس في بيان نصيب الزكوات ومقاديرها الذي أخرجه البخاري في صحيحه (٢/٥٢٧).

(٤) أخرجه ابن ماجة بلفظ: (ما قبض نبي إلا دفن حيث يقبض) وفي سنده متروك. انظر: البدر المنير (٥/٢٩٤).

(٥) سبق تخريجه (ص١٨٠).

(٦) **حمل بن النابغة**: أبو نضلة حمل بن مالك بن النابغة الهذلي، صحابي روى عنه ابن عباس وغيره، نزل البصرة وكان له بها دار. انظر: معرفة الصحابة لابي نعيم (٢/٨٩١) ، تهذيب الأسماء للنووي(١/١٧٢).

(٧) أخرجه أبو داود (٤/١٩١)، وابن ماجة (٢/٨٨٢). وصححه البخاري. انظر: العلل للترمذي (ص٢٢٢).

(٨) **الضحاك** : بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبي بكر بن كلاب الكلبي، يكنى أبا سعيد أحد الأبطال كان يقوم عند رأس النبي صلى الله عليه وسلم متوشحا سيفه، استعمله النبي على الأعراب. انظر: معرفة الصحابة لأبي نعيم (٣/١٥٣٨)، الاستيعاب لابن عبد البر (٢/٧٤٢).

(٩) أخرجه أبو داود (٣/١٢٩)، والنسائي (٤/٧٨)، والترمذي (٤/٢٧) وقال حسن صحيح، وابن ماجة (٢/٨٨٣) من حديث سعيد بن المسيب عنه.

ورابعها: رجوع عثمان إلى قول فريعة بنت مالك[1] في وجوب اللبث في بيت الزوج حتى تنقضي العدة، فإنها قالت: استأذنت رسول الله بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال: «امكثي في بيت زوجك حتى تنقضي عدتك »[2] فأخذ عثمان بروايتها.

وخامسها: رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين، وقالت: فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه فاغتسلنا[3] فعملوا عليه.

وسادسها: رجوع الصحابة رضي الله عنهم في ربا الفضل إلى حديث أبي سعيد الخدري لما روى البر بالبر مثلاً بمثل ها وها[4].

وسابعها: ما روي عن زيد بن ثابت أنه كان يرى أن الحائض لا يجوز لها أن تصدر حتى يكون آخر عهدها بالبيت الطواف، وأنكر على ابن عباس خلافه، فقيل له إن ابن عباس سأل فلانة الأنصارية فأخبرته بذلك، وأنه عليه السلام أمرها بذلك، وجعل زيد يضحك و وافقه على ذلك، وقال ما أراك إلا قد صدقت[5].

وثامنها: ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحويل عن القبلة بخبر الواحد[6].

وتاسعها: قصة تحريم الخمر، فإن جماعة من الصحابة كانوا يشربون فأتاهم آت وقال: إن الخمر قد حرمت فكفوا عن ذلك وكسروا الآنية، واهرقوا ما فيها من الخمر لأجل قوله[7]

وعاشرها: ما روى عن أبي الدرداء أنه لما باع معاوية شيئا من أواني الذهب والفضة بأكثر من وزنه، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله ينهى عن ذلك
فقال معاوية: لا أرى به بأساً، فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله وهو يخبرني عن رأيه لا أساكنك بأرض أبداً[8].

---

(١) **فريعة بنت مالك**: بن سنان أخت أبي سعيد الخدري ، كان يقال لها الفارعة، شهدت بيعة الرضوان، وأمها حبيبة بنت عبد الله بن أبي بن سلول. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١٩٠٣/٤).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٩١/٢)، والنسائي (٣٩٤/٣)، والترمذي (٣/ ٥٠٩) وقال حسن صحيح، وابن ماجة (٦٥٤/١).

(٣) خبر عائشة أخرجه النسائي (١٠٨/١)، والترمذي (١٨١/١) وقال: حسن صحيح، وابن ماجة (١٩٩/١).

(٤) حديث أبي سعيد روي بألفاظ مختلفة عند البخاري (٧٦١/٢) وغيره ، ولم أجد منها ما ذكره المصنف وأقرب الروايات إلى ما ذكره رواية أبي عوانة في مسنده (٣٨٢/٣) وفيه: (البر بالبر مثلا بمثل فمن زاد أو استزاد فقد أربى..).

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٤٣١/٦)، والنسائي في الكبرى (٤٦٧/٢).

(٦) أخرجه البخاري (١٦٣٢/٤) عن ابن عمر.

(٧) أخرجه البخاري (١٦٨٨/٤)، ومسلم (١٥٧٠/٣) من حديث أنس.

(١) أخرجه مالك في الموطأ (2/634) ، والبيهقي في السنن (5/280).

وغير ذلك من الأخبار التي لا يمكن حصرها بعد ولا ضبطها بحد، وعلى هذا أيضاً جرت عادة التابعين وتابعيهم على التعويل على أخبار الآحاد في جميع موارد الشريعة ومصادرها، حتى قال الشافعي: وجدنا علي بن الحسين يعول على أخبار الآحاد، وهكذا ولده الباقر محمد بن علي أيضاً، وغيرهما من سادة أهل البيت عليهم السلام.

المقام الثاني: في بيان أنهم إنما عملوا عليها ولأجلها لا غير، ويدل على ما قلناه أمران:

أحدهما: أنهم صرحوا بذلك كما قاله أمير المؤمنين في قوله: كنت إذا سمعت حديثا من رسول الله نفعني الله به ما شاء أن ينفعني، وطلب أبي بكر[1] شاهدا مع المغيرة لما روى خبرا في ميراث الجد[2] ،دليل على أن الحكم متعلق بهما، وقول عمر في دية الجنين لولا هذا الخبر لقضينا فيه برأينا[3]، وغير ذلك من الأمور التي صرحوا فيها من عند أنفسهم بأنهم ما عملوا إلا عليها.

وثانيهما: أنه لو كان عملهم في هذه الأخبار على أمر آخر غيرها، لوجب إظهار ذلك من جهة الدين ومن جهة العادة، أما من جهة الدين فهذا ظاهر فلان سكوتهم عن ذلك وعملهم بموجب الخبر يوهم أنهم إنما عملوا لأجله وبسببه لا غير، وإيهام الخطأ غير جائز منهم، وأما من جهة العادة فأظهر، فلأن الجمع العظيم إذا أشتد اهتمامهم بأمر قد التبس عليهم، ثم زال ذلك اللبس عنهم لدليل سمعوه أو لرأي حدث لهم، فإنه يستحيل من جهة العادة كتمانه؛ بل لابد من إظهاره وإشاعته والتحدث به.

فحصل من هذا أن تعويلهم في العمل ما كان إلا على مجرد هذه الأخبار دون غيرها ولو فتحنا هذا الباب لجاز أن يقال: إن عملهم إذا عملوا على شيء من آي الكتاب فليس عملا على ظواهرها، وإنما هو تعويل منهم على دليل آخر، وأمارات قوية؛ وهذا يؤدي إلى

---

(٢) هكذا في الأصل والظاهر أن الصواب أبو بكر والله اعلم.

(٣) هكذا في الأصل (الجد) والصواب أن الخبر في ميراث الجدة. أخرجه أبو داود (١٢١/٣) ، والنسائي (٧٣/٤) والترمذي (٤١٩/٤)، وابن ماجة (٩٠٩/٢)صححه الترمذي وابن حبان والحاكم.انظر: البدر المنير(٢٠٦/٧).

(٤) سبق تخريج الخبر في دية الجنين (ص٢٨٣).

بطلان العمل على ظواهر الكتاب والسنة، ويجر خبالا لا قبل لهؤلاء الذين جوزوه بشيء منه.

المسلك الثاني: ما تواتر أيضا من إنفاذ رسول الله صلى عليه آله أمرائه وقضاته ورسله وسعاته إلى أطراف البلاد، وهم آحاد لا يحصل بخبرهم العلم، وننقل من ذلك أمور خمسة يعتضد بها:

أولها: إنفاذه سورة براءة مع أمير المؤمنين (إلى المشركين)[1] لفسخ العقود والعهود التي كانت بينه وبينهم[2].

وثانيها : تأميره لأبي بكر في الموسم سنة تسع وإبلاغه لما حمله من ذلك [3].

وثالثها: توليته لعمر على قبض الصدقات.

ورابعها: إنفاذه عثمان إلى مكة مؤديا عنه ما حمله، حتى بلغه أن قريشا قتلوه فقلق لذلك وبايع لأجله بيعة الرضوان، وقال والله لئن قتلوه لأضرمنها عليهم نارا[4].

وخامسها: توليته لمعاذ قبض صدقات اليمن، وتوليته لقيس بن عاصم[5] على قبض الصدقات، وزيد بن حارثه وعبد الرحمن بن عوف وغيرهم من جلة الصحابة، وأكابرهم وأصاغرهم[6].

لا يقال: إنما كان يأمرهم من أجل الفتوى لا من جهة رواية الأخبار، فإن الناس كانوا إلى من يفتيهم أحوج منهم إلى من يروي الأخبار لهم، والخلاف إنما هو في قبول رواية الآحاد لا في قبول الفتوى، هذا ملخص ما قاله الشيخ أبو الحسين في اعتراضه على هذا المسلك [7].

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

(٢) أخرجه البخاري (١٤٤/١).

(٣) وهي نفس السنة التي بعث فيها أمير المؤمنين ببراءة، كان أمير الحج أبا بكر. انظر: طبقات بن سعد (١٦٨/٢).

(٤) أشار إلى بعث عثمان إلى أهل مكة سنة الحديبية، والقصة مشهورة. انظر: طبقات ابن سعد(٩٦/٢).

(٥) **قيس بن عاصم**: بن سنان التميمي السعدي المنقري، الصحابي أسلم سنة ٩هـ في وفد من بني تميم، كان عاقلاً حليما كريما شريفاً، توفي في حدود سنة ٥٠هـ. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (٢١٣/٢٤).

(٦) انظر: تاريخ خليفة بن خياط (ص٩٨).

(٧) المعتمد (٢٢١/٢).

لأنا نقول: هذا فاسد لأمرين:

أما أولا: فلأن الرسل كما يفتون باجتهادهم في ما لا نص فيه، فهم يروون الأخبار أيضا، وكان كل ما قالوه مقبولا منهم لا يمكن رده، وفي ذلك حصول غرضنا من قبول الآحاد.

وأما ثانيا: فلأنه إذا جاز قبول الفتوى من الآحاد مع كونها مظنونة الصدق، فهكذا يجب أيضاً قبول أخبار الآحاد لكونها مظنونة الصدق أيضاً من غير فرق بينهما، فحصل من هذا أنه كان يلزم أهل النواحي والبلدان القاصية قبول قول رسله وسعاته وحكامه من غير حاجه إلى بلوغ عدد التواتر، ولو احتاج كل واحد منهم إلى إنفاذ عدد التواتر معه ليقبل قوله لم يف بذلك جميع أصحابه، ولكانت دار الهجرة خالية عن أصحابه وأنصاره، وفي ذلك من الفساد ما لا خفاء به، إذ بانتقالهم عنه يتمكن منه أعداؤه، ويفسد النظام بتفرقهم عنه، وهذا هوس وهذيان لا التفات إليه.

المسلك الثالث: التمسك بقوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ٦١)، ووجه الدلالة من هذه الآية هو أن الله تعالى مدح رسوله على تصديقه للمؤمنين فيما يخبرون به، وقد أخذ علينا التأسي به في جميع أموره كما قررناه، والمعلوم أن المراد من الآية هو آحاد المؤمنين، وليس الغرض هو العموم وإنما المرد به الجنس لأمرين :

أما أولا: فلاتفاق المفسرين على ذلك[1].

وأما ثانيا: فلأن الآية إنما نزلت في شأن الآحاد من المؤمنين[2].

فإذا تقرر أن الله إنما مدحه وأثنى عليه لأجل تصديقه لآحاد المؤمنين في أقوالهم، وقد أخذ علينا التأسي به في ذلك، وفي هذا ما نريده من التعويل على أخبار الآحاد على الشرائط المعتبرة فيها وهو المقصود. فهذه المسالك أقوى ما يعتمد عليه في وقوع التعبد بخبر الواحد والله اعلم.

---

(١) انظر: تفسير أبي السعود(٧٧/٤) ، تفسير البيضاوي (١٥٤/٣)، تفسير البغوي (٣٠٦/٢) ،تفسير الواحدي (٤٧٠/١) ، فتح القدير للشوكاني (٣٧٧/٢).

(٢) الظاهر أنه أشار إلي ما روي عن عمير بن سعد قال في نزلت هذه الآية، وذلك أن عمير كان يسمع أخبار المدينة ويأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويساره بها، حتى كانوا يتأذون منه. انظر: الدر المنثور لسيوطي (٢٢٨/٤)، فتح القدير للشوكاني (٣٧٧/٢).

المسألة الثالثة: في بيان المسالك الفاسدة.

اعلم أن للأصوليين طرقاً غير هذه محتملة، وليست قاطعة في حصول المطلوب، ونحن نذكرها وجملتها مسالك ثلاثة:

المسلك الأول منها: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة:١٢٢). ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى أوجب على كل فرقة أن ينفر منهم طائفة، والثلاثة فرقة فيجب أن يخرج منهم طائفة، والطائفة من الثلاثة واحد واثنان وهذا هو المراد، فإن المقصود هو وجوب العمل بقول من لا يوصل خبره العلم، وهذا حاصل في الواحد والاثنين، وهذا هو ما قاله أبو الحسين في تقرير هذه الدلالة[1].

والاعتراض على ما قالوه من وجهين:

أما أولاً: فلأن الفرقة جمع كثير، والطائفة من الشيء بعضه، وكلاهما واقع على عدد غير مقدر في اللغة، لكن الذي نقطع به أمران:

أحدهما: أن الفرقة أكثر من الطائفة، والفريق أكثر من الفرقة بنص أهل اللغة.

وثانيهما: أن الواحد والاثنان لا يقال لهما طائفة.

وإذا كان الأمر كما قلناه، وجب حمل الفرقة على الجمع الكثير، ولهذا يقال: الشافعية فرقة، والحنفية فرقة أخري، ويجب حمل الطائفة على ما دون ذلك، ومتى حمل على ما قلناه؛ بطل الاستدلال بالآية من حيث لا يمكن حمل الطائفة على الواحد والاثنين.

وأما ثانياً: فلأن الآية إنما تدل على وجوب الإنذار لا على وجوب العمل على من أنذر عند إيجاد المنذر، ولهذا فإنه يجب على الشاهد الواحد إقامة الشهادة، لا ليعمل عليها وحدها، لكن بشرط أن ينضم إليها غيرها، فهكذا نقول إنما يجب العمل على خبر الواحد لا لنفسه، بل إذا انضم إليه غيره، وهذا يبطل التمسك بالآية كما قلناه.

المسلك الثاني: التمسك بطريقة القياس:

---

(١) المعتمد (٢/ ١١٠) .

وتقريرها هو أن الخبر الذي لا يقطع بصحته مقبول في الفتاوى والشهادات، فيجب أن يكون مقبولاً في الروايات، والجامع بينهما هو تحصيل المصلحة المظنونة، أو دفع المفسدة المظنونة، فإذا وجب ذلك في الفتوى والشهادة، وجب في الرواية من غير فرق.

والاعتراض على ما ذكروه من وجهين:

أما أولاً: فلأن هذا قياس، وإثبات القواعد الشرعية لا يمكن بالمقياسة؛ لأنها أمور قطعية فلا يجوز إثباتها بالأمور المظنونة.

وأما ثانياً: فلأن الفرق بين الشهادة والفتوى، وبين الخبر الواحد ظاهر، فإن العمل على الفتوى ضروري، إذ لا يمكن تكليف كل واحد في كل واقعة، أن يكون آخذاً فيها بالاجتهاد، وهكذا القول في الشهادة، فإنه لا سبيل للحاكم إلى الوصول إلى العلم القطعي عند الحكم بالشهادة، بخلاف الخبر الواحد فإنه ليس العمل عليه أمراً ضرورياً؛ بل نقول: إن وجد مسلك قاطع حكمنا به وعملنا عليه، وإلا رجعنا فيه إلى البراءة الأصلية، فلا يلزم من جواز العمل على الظن عند الضرورة جواز العمل عليه من غير ضرورة فافترقا.

المسلك الثالث: التمسك بطريقة العقل:

وتقريرها هو أن المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب، أو سنة متواترة، أو إجماع قاطع، ووجد خبراً لواحدٍ، فلو لم نعمل عليه لتعطلت الأحكام، لأن الرسول إذا كان مبعوثاً إلى أهل عصره، فلابد من إنفاذ الرسل إليهم، إذ لا يقدر على مشافهة الجميع بالأحكام، ولا يمكنه أيضاً إبلاغها على التواتر إلى كل أحد، إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك من كان معه من أصحابه، فإذا لابد من العمل على الخبر الواحد بالضرورة لما قررناه.

والاعتراض على ما ذكروه أن الرسول (المأخوذ عليه في تعليم الشرع أن)[1] يقتصر على من يبلغه بطريقة علمية، إما بالمشافهة له، وإما بطريقة التواتر، ومن لم يبلغه فلا تكليف عليه بذلك، وإنما يكون تكليفه بالرجوع إلى البراءة الأصلية، فليس حكم التكليف يستوي بالإضافة إلى الخلق؛ بل تختلف أحوالهم فيه، كما أن المفتي إذا فقد الأدلة الشرعية فتكليفه يكون باستصحاب البراءة الأصلية، وإذا كان الأمر كما قلنا لم يكن ثم ضرورة تقتضي العمل على خبر الواحد لأجل ما قررناه.

---

(١) أضافه المصنف في الحاشية.

فهذه المسالك كلها ضعيفة كما ترى، وله أدلة غير هذه أعرضنا عن إفسادها لظهور الأمر فيها.

نعم: هذا المسلك العقلي لو مشيناه على خلاف هذه التمشية، لكان لا يمتنع أن يكون دليلاً صحيحاً، وتلخيص ما قاله الشيخ أبو الحسين في تقريره: هو أن العمل على الخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون، فلأجل هذا كان العمل عليه واجباً[(١)].

وإنما قلنا: أن الخبر الواحد يقتضي دفع ضررٍ مظنون، فلأن الراوي العدل إذا روى لنا أنّا(صاحب الشريعة)[(٢)] أمرنا بتحصيل هذا الفعل المخصوص حصل لنا الظن بكونه صادقاً فيما قاله ورواه، وقد تقرر عندنا أن مخالفة الأمر يكون سبباً في استحقاق العقاب، وعند هذا يحصل لنا ظن، أنا لو تركنا فعله لصرنا مستحقين للذم والعقاب لا محالة.

وإنما قلنا: إن العمل عليه والحال هذه يكون واجباً، فلأنا لا نعني بالواجب إلا ما إذا أخللنا به استحقينا الذم بإخلالنا به، وهذا موجود فيما قلناه؛ فلا جرم قضينا بوجوبه وهو المقصود.

المسألة الرابعة: في إبطال شبه المنكرين وردها.

وقد تعلق القائلون بإنكار العمل على خبر الواحد بشبه ونحن نوردها، ونذكر الجواب عنها بمشيئة الله تعالى.

الشبهة الأولى: قولهم: العمدة الكبرى لكم في وجوب العمل على خبر الواحد، إنما هو الإجماع، وكيف يمكن دعوى الإجماع في ذلك، وما من واحدٍ من الصحابة إلا وقد رد خبر الواحد، فكيف يمكن دعوى الإجماع والحال ما ذكرناه، وبيان ذلك بصور:

أولها: ما أثر عن أمير المؤمنين أنَّه رد خبر سنان الأشجعي[(٣)] في قصة بروع بنت واشق[(٤)] في المفوضة[(١)] وهي: التي عقد عليها ولم يسم لها مهراً(وناب عنها)[(٢)]، فسأل ابن مسعود عنها فأقام شهرا ينظر فيها فقال: أرى أن لها مهر نسائها مع الميراث، فقام سنان

---

(١) المعتمد (٢/١١٠).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) **سنان الأشجعي**: هكذا في الأصل، والصواب أبو سنان الأشجعي وهو: معقل بن سنان الأشجعي أبو سنان وقيل : أبو محمد، صحابي سكن الكوفة، وقتل يوم الحرة سنة ٦٣هـ . انظر: معرفة الصحابة (٥/ ٢٥١٠).

(١) **بروع بنت واشق** : الأشجعية من بني رواس حي من بني عامر بن صعصعه. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١٧٩٥/٤)،الأسماء المبهمة للخطيب البغدادي (٤٧٦/٧).

فقال: أشهد أن رسول الله قضى في بروع بما قضيت فسر بذلك سروراً عظيماً[3]، فلما بلغ الخبر أمير المؤمنين لم ير قبول روايته، وقال: لا نقبل في ديننا قول أعرابي بوال على عقبيه.

وثانيها: رد أبي بكر خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة[4].

وثالثها: رد عمر خبر فاطمة بنت قيس[5] في حديث السكنى وأنه لم يجعلها لها[6].

ورابعها: رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله[7].

وخامسها: رد أبي بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من رد الحكم بن العاص[8] وطالباه بمن يشهد معه على ذلك[9]، وأمثال ذلك كثيرة لا يمكن حصرها.

والجواب: أنا قد أوضحنا عنهم العمل بأخبار الآحاد، بحيث لا يمكن دفعه إلا بالمكابرة والجحود والمناكرة، فأما ما ذكروه من ردهم لهذه الأخبار فإنا لا ننكره، ولكنه إنما كان لأسباب عارضة وأمور حادثة من تهمة في الراوي كما في خبر سنان، وكما في خبر فاطمة بنت قيس، ولكنه لا يكون مبطلاً لما ذكرناه من هذه القاعدة، ويؤيد ما ذكرناه هو أن رد بعض الشهادات لا يكون مبطلاً للشهادة، ورد بعض الأقيسة لا يكون مبطلاً لقاعدة القياس، ومن عرف أحوالهم علم أن ردهم لبعض الأخبار إنما كان من أجل ما ذكرناه.

الشبهة الثانية: التمسك بقوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (الإسراء: ٣٦) وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣) وقوله تعالى: ﴿ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾ (يوسف: ٨١). ووجه الدلالة من هذه الآيات، أن الله تعالى نهى عن

---

(٢) **المفوضة**: هي التي نكحت بلا ذكر مهر، أو على أن لا مهر لها. انظر: التعريفات للجرجاني (ص٢٩٨).

(٣) أضافه المصنف في الحاشية.

(٤) خبر بروع أخرجه أبو داود (٢/٢٣٧)، والنسائي (٣/٣١٦) ، والترمذي (٣/٤٥) وقال :حسن صحيح وابن ماجة (١/٦٠٩).

(٥) سبق تخريجه (ص٢٨٥).

(٦) **فاطمة بنت قيس** : بن وهب بن ثعلبة، أخت الضحاك بنت قيس، وكانت تحت أبي عمرو بن حفص بن المغيرة، وهي التي أشار عليها النبي صلى الله عليه وسلم بالزواج من أسامة بن زيد. انظر: الطبقات لابن سعد (٨٢٧٣).

(٧) أخرجه مسلم (٢/١١١٨).

(٨) أخرجه البخاري (١/٤٣٢)، ومسلم (٢/٦٤١).

(٩) **الحكم بن العاص**: بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي ، عم عثمان بن عفان أبو مروان بن الحكم ، أخرجه رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة وطرده عنها، فنزل الطائف فلم يزل فيها حتى ولي عثمان فرده توفي في آواخر خلافة عثمان. انظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١/٣٥٩).

(١٠)خبر عثمان أن النبي صلى الله عليه وسلم، وعده برده في مرض موته. انظر: السيرة الحلبية لابن برهان الدين الحلبي (٢/٢٧٠).

الاعتماد على الأمور التي ليست معلومة، والأخبار الأحادية هذا حالها، فيجب أن تكون داخلة تحت هذه المناهي وهو المقصود.

والجواب من أوجه:

أما أولاً: فلأن وجوب العمل على أخبار الآحاد معلوم بأدلة قاطعة، كما قررنا من الإجماع وغيره، فلا وجه لدخول الجهالة فيه.

وأما ثانياً: فلأن دل ما قالوه على رد خبر الواحد لكونه غير معلوم، ليدلن على وجوب رد شهادة الواحد والاثنين، ويجب رد الفتوى لأنها غير معلومة، ويجب رد الحكم أيضاً وهذا فاسد.

وأما ثالثاً: فلأن إنكار القول بخبر الواحد ليس معلوماً بدليل قاطع، فيجب أن يكون مندرجاً تحت النهي فلا يقبل ما قالوه، ويجب رده كما زعموا.

وأما رابعاً: فلأن الغرض هو النهي عن الجزم في الشهادة بما لا نعلمه ونراه ونشاهده وليس مما نحن فيه في ورد و لا صدر، فيبطل ما توهموه.

الشبهة الثالثة: قالوا: لو جاز أن يقول الله: مهما غلب على ظنكم صدق الراوي فاعملوا بمقتضى خبره، لجاز أن يقول: مهما غلب على ظنكم صدق المدعي للنبوة فاقبلوا نبوته وشرعه، لأنا في كلتي الصورتين نكون عاملين بدليل قاطع، وهو إيجاب الله علينا العمل بالظن، وإيجاب العقل علينا لذلك، ولما لم يجز هذا فهكذا الحال في مسألتنا.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه منقوض بالعمل بالظن في الشهادة والحكم والفتوى، وسائر الأمور الدنيوية، فإن تعويل العقلاء على الظنون في جميع تصرفاتهم.

وأما ثانياً: فلأن ما قالوه جمع بين أمرين من غير أمر جامع بينهما، فلا يكون مقبولاً.

الشبهة الرابعة: قالوا: خبر الواحد لا يؤمن كونه كذباً، وما كان هذا حاله فالعقل يمنع من الاعتماد عليه، فلو عملنا به والحال هذه لكنا عاملين بالمفسدة، والعمل على المفسدة لا شك في كونه مناقضاً لحكم العقل والشرع جميعاً.

والجواب من وجهين:

أما أولاً: فإنا قد قررنا أن العقل يجوز ذلك، ويوجب العمل عليه في التصرفات الدنيوية بجلب المنافع ودفع المضار، فلا يمتنع أن تكون المصلحة الدينية هو العمل بما ظننا صدقه من الأخبار عند اختصاصه بالشرائط المخصوصة، سواء كان الراوي صادقاً أو كاذباً.

وأما ثانياً: فلأن ما قالوه مردود بالعمل على الظن في الشهادة والأحكام والفتاوى، فإنا لا نأمن كونها كاذبة، ومع ذلك وجب العمل عليها.

الشبهة الخامسة: قولهم: إنَّه لم يرد دليل على العمل بأخبار الآحاد، وما كان هذا حاله وجب رده، ثم لو جاز التعبد به في الفروع، لجاز مثله في الأصول حتى يكتفي في معرفة الله تعالى بالظن، فلما كان هذا باطلاً، فهكذا الحال في خبر الواحد من غير فرق.

والجواب: أما قولهم: إنَّه لم يرد دليل على قبول خبر الواحد في التعبدات العملية، فهو فاسد، فإنا قد أوردنا فيه أدلة بالغة لا سبيل إلى ردها وإنكارها.

وأما قولهم: إنَّه لو جاز ذلك في الفروع أعني العمل على الظن لجاز في الأصول، فهو فاسد؛ لأنه جمع بين أمرين من غير أمرٍ جامع، إذ لا مناسبة بينهما ولا مشابهة، فلأجل هذا حكمنا ببطلانه.

وفي شبههم كثرة، وما ذكرناه فهو خلاصتها ونقاوتها، ومن أحاط علماً بما ذكرناه، هان عليه إفساد ما يوردونه من ذلك، وبالله التوفيق.

الباب الثاني: في بيان الأمور المعتبرة في صحة العمل على الأخبار الأحادية.

اعلم أن هذا الباب مشتمل على شعبٍ كثيرة، ومسائل متفرقة، وهي في أكثر كتب الأصوليين لا يجمعها رابط، ولا يشتمل عليها ويحيط بها ضابط، وهي منقسمة في عرضنا إلى ما يكون راجعاً إلى المخبر، وإلى ما يكون راجعاً إلى المخبر نفسه، وإلى ما يكون راجعاً إلى المخبر عنه، فهذه أقسام ثلاثة نذكر في كل واحدٍ منها ما يليق به من المسائل، ويكون مختصاً به.

القسم الأول: منها ما يكون راجعاً إلى المخبر الراوي.

واعلم أن كل خبر فليس مقبولاً على الإطلاق ولا هو مردوداً على الإطلاق، ثم إن قبل الخبر فليس الغرض به أنه صادق، وإن رد الخبر فليس المقصود أنَّه كاذب، بل يجب علينا

قبول خبر العدل وإن قدرنا كونه كاذباً، ولا يجوز قبول قول المتهم وإن قدرنا كونه صادقاً، وإنما نعني بالمقبول من الآحاد ما وجب علينا العمل به، ونعني بالمردود ما لا تكليف علينا فيه بالعمل، والمقصود من هذا القسم يحصل بأن نرسم فيه مسائل بمعونة الله.

المسألة الأولى: في اعتبار العدالة(١).

ولابد من اعتبارها في الشهادة والرواية، ويدل على اعتبارها قوله تعالى:﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ﴾ (الحجرات: ٦)، وهذا زجر عن الاعتماد عن قول كل فاسق.

وهي عبارة: عن استقامة الطريقة في الدين، وحاصلها راجع إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، فتحصل عند ذلك الثقة بصدقه، ولا ثقة بقول من لا يخاف الله(٢).

ولا خلاف أنها لا تعتبر في العدالة العصمة عن جميع المعاصي، بل يجب الاعتبار فيها باجتناب جميع الكبائر، وبعض ما لا يقطع بكونه كبيراً نحو: سرقة بصلة، وتطفيف حبه بل يجب الاجتناب عن المباحات التي تؤثر في إسقاط المروءة وهذا نحو: الأكل في الطرق والأسواق، والبول في الطرقات، وصحبة الأنذال، والإفراط في المزاح، والضابط في ذلك أن كل ما كان لا يؤمن أن يكون جرأة على الكذب، فإنه ترد به الرواية والشهادة فلنذكر الطريق إلى العدالة ثم نذكر أحكام العدالة، فهذان بحثان:

البحث الأول: في بيان الطريق إلى معرفة العدالة.

واعلم أن ذلك يكون بأمورٍ خمسة:

أولها: التصريح بالقول، فكيفيته أن يقول: هذا عدل مرضي، سواء قال أرضاه لي وعلي أولم يقل، فإن ذلك يكون كافياً في إظهار تعديله، ولابد من ذكر سبب الاختيار ليكون معرفاً للعدالة، فإن كان عارفاً بشرط العدالة فلا حاجة إلى ذكر سببها.

---

(١) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٦٠/٢)،المعتمد لأبي الحسين (١٣٣/٢)، أصول البزدوي (ص١٦٧) المحصول للرازي (٥٧١/٤)، الكفاية للخطيب البغدادي (ص٨٠)، الإحكام للآمدي (٨٨/٢)، رفع الحاجب للسبكي (٣٦٧/٢)،إجابة السائل لابن الأمير (ص١١٠)،إرشاد الفحول للشوكاني (ص٩٧).

(٢) قال العلامة السيد الحسين بن القاسم في الهداية: "العدالة في اللغة: التوسط في الأمر من غير إفراط إلى طرفي الزيادة والنقصان، وفي الاصطلاح: ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل" أ.هـ بلفظه.. هداية العقول (٦٠/٢).

وثانيها: أن يحكم بشهادته، وهذا لا شك في قوته، وهو أقوى من التصريح بالتزكية[1] لأن في الحكم بشهادته اقتطاع مال الغير بها، فلابد فيها من مزيد القوة والاعتناء، فأما التزكية بالنطق فهو عمل على ظاهر الحال، فلهذا كان ما ذكرناه آكد.

وثالثها: أن يروى عنه خبراً واختلفوا في كونها تعديلاً:

فقال قوم أنَّه يكون تعديلاً، وزعم آخرون أنَّه لا يكون تعديلاً، والمختار عندنا تفصيل نشير إليه، وحاصله: أنَّه إن عرف من عادته أو صريح قوله أنَّه لا يستجيز الرواية إلا من عدلٍ فهاهنا الرواية عنه تكون تعديلاً لا محالة[2]، وإن لم يكن الأمر كما قلناه لم تكن تعديلاً، لأن من عادة أكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا.

لا يقال: لو عرفه بالفسق ثم روى عنه لكان غاشاً في الدين، وهذا مجانب للعدالة وما عليه أهل الديانة، فيجب أن تكون الرواية عنه تعديلاً بكل حال.

فإنا نقول: هذا فاسد، فإنه لم يوجب على غيره العمل بالخبر، ولكنه قال سمعت فلاناً يقول: كذا وكذا، ولعله لم يعرفه بالفسق ولا بالعدالة، فلأجل هذا وكَّل الأمر في البحث إلى من أراد قبوله.

ورابعها: العمل على الخبر، فإن أمكن حمله على الاحتياط، أو على العمل بدليل آخر فهذا لا يكون تعديلاً، إذ ليس عاملاً عليه بمجرده، وإن عُرف يقيناً أنه ما عمل إلا على الخبر فهذا يكون تعديلاً بلا إشكال، إذ لو عمل بخبر غير العدل لكان خيانة، ولا يمنع بطلان عدالته بذلك[3].

وخامسها: الاختبار له في أحواله، والمطالعة له في جميع أموره، ومراقبته في تصرفاته في السفر والإقامة، والضيق والسعة، فإن ذلك مما يطلع على العدالة وحكمها.

نعم: ترك الحكم بشهادته لا يكون طريقاً إلى جرحه، ولا رداً لقبول روايته؛ لأن حكم الشهادة مخالف لحكم الرواية كما سنوضحه، ولهذا فإنه ربما ردت شهادة العدل وهذا نحو:

---

(١) انظر: هداية العقول (٦٧/٢) .

(٢) انظر: الفصول اللؤلؤية لابن الوزير (ص٢١٩)، الكاشف لابن لقمان (ص١٠١)، البحر المحيط للزركشي (٣٤٨/٣)، التبصرة للشيرازي (ص٣٣٩).

(١) يعني أن العالم إذا روى له رجل أو امرأة حديثا فقبل روايتهما وعمل بمقتضى ذلك الحديث ، ولم ينقله إليه غيرهما ، وعلمنا أن ذلك العالم لا يقبل الرواية إلا من عدل، كان عمله بروايتهما تعديلا لهما ، كحكم الحاكم لأن عمله جار مجرى النطق بالتعديل ، وذلك واضح كما ترى . منهاج الوصول للإمام المهدي (ص ٤٩٣).

شهادة الشريك فيما هو شريك فيه، وهكذا شهادة العبد فإنها ترد على قول الفقهاء إن كان عدلاً.

وعلى الجملة فإن موضوع الشهادة مخالف لموضوع الرواية، والشروط المعتبرة في أحدهما مخالفة للشروط المعتبرة في الأخرى، فلأجل ما ذكرناه لم يكن رد شهادته مما يطرق خللاً في رد روايته، والله أعلم.

البحث الثاني: في أحكام العدالة.

ولها أحكام كثيرة ذكر معظمها يليق بالمقاصد الفقهية، ولكنا نشير إلى ما هو لائق بالأصول الفقيهة.

الحكم الأول: اشتراط العدد في التزكية والجرح، وفيه مذاهب ثلاثة:

أولها: أنَّه لابد من اعتبار العدد فيهما جميعاً، وهذا شيء يحكى عن بعض أهل الحديث[1] وحجتهم على هذا هو أن كل واحدٍ منهما له مدخل في تقرير الأحكام الشرعية فإذا كان العدد مشترطاً في الشهادة، وجب اشتراطه في التزكية والجرح من غير فرق بينهما.

وثانيها: أنَّه لا يعتبر العدد في واحدٍ منهما، وهذا شيء يحكى عن أبي بكر الباقلاني من الأشعرية، وحجته على هذا هو أن الطريق في الشهادة غير موافقة لطريق التزكية والجرح فلهذا لا يقاس أحدهما على الآخر[2](والشرع قد دل على اعتبار العدد في الشهادة وهما مختلفان، ولهذا لا يلزم من وجوب اعتبار العدد في الشهادة اعتباره في الرواية لاختلافهما)[3].

وثالثها: أنَّه يشترط في الشهادة، دون التزكية والجرح في الرواية، فإنه لا يشترط العدد فيها، وهذا هو الذي أشار[4] إليه أبو حامد الغزالي وابن الخطيب الرازي من الأشعرية وهذا هو المختار، ويدل عليه أمران:

أما أولاً: فلأن الشرط في الشيء لا يكون أقوى حالة من ذلك الشيء، فإذا كان الخبر لا يعتبر في روايته عدد، بل يقبل منه رواية الواحد، فهكذا الحال في تزكية الراوي وجرحه يقبل

---

(٢) وهذا اختيار المنصور بالله القاسم بن محمد عليه السلام من أئمة الزيدية . انظر: هداية العقول (٦٢/٢).

(١) وهو اختيار المؤيد بالله و الإمام المهدي والعلامة ابن لقمان من أئمة الزيدية. انظر: منهاج الوصول للإمام المهدي (ص٤٩٠)، الكاشف لابن لقمان (ص١٠٣)، هداية العقول (٦٢/٢).

(٢) أضافه المصنف في الحاشية.

(٣) في المستصفى (ص١٢٩)، والمحصول (٥٨٥/٤).

فيه قول الواحد، وهذا بخلاف الشهادة فإنه لما كان العدد معتبراً في أصلها، فلا يقبل إلا رجلان أو رجل وامرأتان، فهكذا حال التزكية والجرح لابد من اعتبار العدد فيهما في جانبها.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرناه معلوم من حال الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم عولوا على الواحد في التزكية في الرواية دون الشهادة، ولهذا فإن أبا بكر لما رد خبر المغيرة في ميراث الجدة زكاه محمد بن مسلمة(١) فقبله، ورد عمر خبر أبي موسى حتى شهد به أبو سعيد الخدري فقبله أيضاً(٢)، فظهر بما قررناه اعتبار العدد في التزكية والجرح في الشهادة دون الرواية .

الحكم الثاني: في رواية الكافر ، وله حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون كفره من جهة التصريح، ونعني بهذا ألا يكون من أهل القبلة كاليهود والنصارى والملاحدة(٣) والثنوية(٤)، فإن الإجماع منعقد على رد رواية هؤلاء وسلبهم الأهلية في ذلك(٥)، لأمرين:

أما أولاً: فلأن الكفر من أعظم المعاصي، فإذا كان مجترئاً عليه، كانت جرأته على الكذب أعظم وأقرب.

وأما ثانياً: فلأنه لا يليق بحكم الديانة وحقيقتها، تحكيمه في شرع لا يعتقد تعظيمه، ولا هو مقر به، فلهذا كان مردوداً بكل حال.

الحالة الثانية: أن يكون كفره من جهة التأويل، ونعني بهذا أن يكون من أهل القبلة ويعتقد اعتقاداً يوجب كفره ولا يعلم بذلك(٦)، وهذا نحو كفر المشبهة والمجبرة، فإنه مما قد

---

(٤) محمد بن مسلمة بن سلمة الحارثي الأوسي الأنصاري أبو عبد الرحمن المدني، من أصحاب بدر مات بالمدينة سنة ٤٣هـ، وقيل سنة ٤٦هـ. انظر: الإصابة لابن حجر (٣٣/٦).

(٥) الخبر أخرجه البخاري (٢٣٠٥/٥)، ومسلم (١٦٩٤/٣)عن أبو موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع).

(1) **الملاحدة** : جمع ملحد من الإلحاد، وهو الميل والعدول، يطلق هذا اللفظ، على كل من مال، وعدل عن طريق أهل الإسلام، من ملاحدة الفلاسفة، والزنادقة، والباطنية وغيرهم، ممن جمعهم هدف الطعن في الدين والتشكيك فيه. انظر: لسان العرب لابن منظور (٣٨٨/٣)،فتح الباري لابن حجر (٢١٠/١٢).

(٢) **الثنوية**: هم فرقة يقولون بالأصلين النور والظلمة وأنهما أزليان قديمان، وأن مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج النور والظلمة، وأنهما أصل العلوم. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢٤٤/١)، غاية المرام للآمدي (٢٠٦/١).

(٣) انظر: الكاشف لابن لقمان (ص ١١١)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٦٨/٢)، المستصفى للغزالي (ص١٢٤)، البحر المحيط للزركشي (٣٢٨/٣)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٩٦).

(٤) قال الإمام أبو طالب –عليه السلام– : والأقرب من طريقة من يقبل خبر المتأول في الكفر، ويقبل شهادته أنه لا يقول بكفره

وقع فيه الخلاف.

فالذي ذهب إليه الأكثر من أئمة الزيدية والقاضي عبد الجبار بن أحمد وارتضاه أبو بكر الباقلاني وأبو حامد الغزالي وأكثر أهل الحديث، أنها لا تقبل روايته[1].

والذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسين البصري وارتضاه ابن الخطيب الرازي وهو مذهب أكثر الفقهاء أن رواية من كان كفره من جهة التأويل مقبولة[2]، وهذا هو المختار، ويدل على ذلك وجهان:

أما أولاً: فلأن المقتضي للعمل به قائم ولا معارض له؛ فوجب العمل به، وإنما قلنا إن المقتضي للعمل به قائم؛ فلأنه متمسك بالدين، وهو من أهل القبلة، ومعه ورع يحجزه عن مواقعة الكذب على الله وعلى رسوله، فظن الصدق من جهته حاصل.

وإنما قلنا: إنَّه لا معارض، فهذا ظاهر فلأن المعارض إنما هو الكفر والفسق الصريحان وهما هاهنا معدومان.

وأما ثانياً: فلأن غيره من المسلمين إنما قبلت أخبارهم لإظهارهم الدين، واعتقادهم له وتعظيمهم لله ورسوله، واعتقادهم لتحريم الكذب، وهذا كله حاصل في كفار التأويل فإنهم مقرون بالله تعالى وبرسوله، ومعتقدون لحرمة الكذب، وفي أنفسهم وازع الخوف من الله تعالى فلا جرم قبلنا أخبارهم كغيرهم من المسلمين.

قال الشيخ أبو الحسين: ولهذا فإن كثيراً من أصحاب الحديث قبلوا أخبار سلفنا كالحسن[3] وقتادة[4] وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم، وإكفارهم لمن يقول بمقالتهم[5]، وغرض أبي الحسين أن قبول ذلك لا يمنع دعوى الإجماع فيه لظهوره وقوته.

لتمسكه بالشهادتين ، وإن اعتقد مذاهب فاسدة من طريق التأويل، إذ لا يعرف في أهل العلم من يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل حديثه وشهادته. أ.هـ. هداية العقول للحسين بن القاسم (٦٩/٢).

(٥) انظر: الكاشف لابن لقمان (ص١١١)، هداية العقول للحسين بن القاسم (٦٩/٢)،المستصفى للغزالي (ص١٢٥)، البحر المحيط للزركشي (٣٢٩/٣).

(١) صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٨٦)، المعتمد لأبي الحسين(١٣٥/٢)، المحصول للرازي (٥٧٢/٤).

(٢) الحسن البصري.

(**٣**) **قتادة**: بن دعامة السدوسي البصري أبو الخطاب، الحافظ إمام أهل البصرة، كان تابعياً وعالماً كبيراً ، توفي بواسط سنة ١١٧هـ ، وقيل : ١١٨هـ . انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٨٥/٤).

(٤) المعتمد (١٣٥/٢).

واحتج المنكرون بشبهتين:

الشبهة الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦) فوجه الدلالة هو أن الله تعالى أمر بالتبين عند خبر الفاسق، ولا شك أن الكافر فاسق وزيادة، فوجب الرد لخبره وهو المطلوب.

والجواب: إنه إن كان المراد من ذلك فسق التأويل فسيأتي ذكره وأنه لا يرد خبره، و إن كان المراد هو فسق الجوارح وهو المصرح بالفسق و المجاهر به، فالفرق بينهما ظاهر، فإن الإجماع منعقد على أن المقدم على كبيرة لا يقبل خبره، ويجب رده بكل حال، بخلاف الكافر المتأول، فإنه لا يمكن دعوى الإجماع عليه فافترقا.

الشبهة الثانية: قولهم: أجمعنا على أن الكافر المصرح الذي ليس معدوداً من أهل القبلة لا تقبل روايته، فهكذا حال الكافر المتأول، والجامع بينهما أن كل واحد منهما قد قام الدليل على كفره، فإذا وجب رد رواية أحدهما، وجب رد رواية الآخر من غير فرق وأقصى ما في الباب أن من يكفر من جهة التأويل فإنه جاهل لا محالة لكفره، فهذا لا يصلح أن يكون عذراً في رد روايته؛ لكونه ضم جهل إلى جهل مثله.

والجواب من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة، فلا يكون مقبولاً.

وأما ثانياً: فلو سلمنا حصول الجامع، فلا مدخل للأقيسة في مثل هذه المواضع، وإنما هي مبنية على التوقيف الشرعي لا غير.

وأما ثالثاً: فلأن الفرق ظاهر، فإن الكفر الصريح وهو ما كان خارجاً عن الملة أغلظ من كفر التأويل، وبينهما من المخالفة ما لا يخفى، وإذا كان الأمر كما قلناه، بطل الجمع بينهما[1].

الحكم الثالث: في رواية الفاسق، وللفسق حالتان:

---

(١) قال ابن حجر: " والتحقيق أنه لا يرد كل مكفر ببدعته، لأن كل طائفة تدعي أن مخالفيها مبتدعة، وقد تبالغ فتكفر مخالفيها فلو أخذ ذلك علي الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف، فالمعتمد أن الذي ترد روايته من أنكر أمراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة وكذا من اعتقد عكسه، فأما من لم يكن بهذه الصفة وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله" أ.هـ بلفظه. نزهة النظر (ص٦١).

الحالة الأولى: أن يكون من جهة التصريح، ونعني بذلك أن يعلم نفسه فاسقاً، وهذا نحو: الإقدام على الكبائر الفسقية نحو: الزنا وشرب المسكر وسائر الفواحش، ونحو: التروك الفسقية نحو: ترك الصلاة والصيام حتى يخرج وقتها، ومن هذه حاله؛ فإن روايته مردودة بالإجماع، لأمرين:

أما أولاً: فلأنه إذا أقدم على فعل هذه الكبائر، فإقدامه على الكذب أقرب.

وأما ثانياً: فلأن جرأته على الله تعالى ظاهرة، ومتى كان الأمر كما قلناه فلا وجه لتحكيم قوله فيما يتعلق بأمور الديانة، وأحكام الشريعة.

الحالة الثانية: أن يكون فسقه من جهة التأويل، وذلك يكون على وجهين:

الوجه الأول منهما: أن يكون فسقه مظنوناً ومتى كان الأمر كذلك فإن روايته وشهادته مقبولتان بالإجماع، وهذا نحو: شرب المنصف[(١)] والمثلث[(٢)] على رأي أبي حنيفة[(٣)] فإنّ شربه ليس له جرأة في الدين، فلهذا لم يكن شربه له حطاً لعدالته، ولا نقضاً لها.

وحكي عن الشافعي أنَّه قال: أقبل شهادة الحنفي واحده إذا شرب النبيذ[(٤)] وهذا فاسد لأمرين:

أما أولاً: فلأن الرأي المقطوع به عندنا هو تصويب الآراء في الاجتهاد، وإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لتخطئته في شربه، مع كون اجتهاده كذلك، ولا وجه أيضاً لتسميته فسقاً؛ لأن ذلك يوهم كونه إثماً معاقبا عليه وهو محال.

وأما ثانياً: فلأنه إذا كان مصيباً في شربه كما قررنا، فلا وجه لحده عليه؛ لأنه مباح في حقه، فكيف يحد على ما هو مباح في نفسه، بالإضافة إليه ولو جاز حده عليه لجاز حده على شرب الماء البارد لأنه مثله بالإضافة إليه، والعجب منه حيث قال: بأنه يحده ومع ذلك فإنه يقبل شهادته، فإنه لا وجه لحده؛ لأن الحد يدرأ بالشبهة، ولا شبهة أعظم من كون اجتهاده مؤدياً إليه، ثم إذا حده فيجب القطع بفسقه؛ لأن الحد إنما يكون جارياً على جهة الإهانة والنكال، فلا يكون الإسلام باقياً مع ذلك كما في شرب الخمر، وإذا كان الأمر فيه

---

(١) **المنصف**: وهو ما طبخ من العصير حتى ذهب نصفه. التعريفات للجرجاني (ص٢٩٩).

(٢) **المثلث**: هو الذي ذهب ثلثاه بالطبخ من ماء العنب والزبيب والتمر وبقي ثلثه. المصدر السابق (ص٢٥٧).

(٣) انظر :المبسوط للسرخسي (١٤/٢٤)، بدائع الصنائع للكاساني (١١٦/٥)، الهداية للمرغياني (١١٢/٤).

(٤) انظر: المستصفى للغزالي (ص١٢١)، المحصول للرازي (٥٧٢/٤)، البحر المحيط للزركشي (٣٣٨/٣).

كما قلناه، فلا وجه أيضاً لقبول شهادته مع كونه مقطوعاً بفسقه من جهة أفعال الجوارح، فظهر بما قررناه أنَّه لا وجه لكلام الشافعي، وعلى الجملة فإن هذه هفوة وميل عن مسلك الحق لا شك فيه، ولو صدرت من غيره لصوبت إليها سهام التقريع.

الوجه الثاني: أن يكون مقطوعاً به مع كونه تأويلاً، فالذي ذهب إليه الشيخان أبو علي

وأبو هاشم أنَّه لا تقبل وارتضاه أبو بكر الباقلاني من الأشعرية[1].

وذهب الشيخ أبو الحسين إلى أن رواية الفاسق المتأول مقبولة، وارتضاه أبو حامد الغزالي، وابن الخطيب الرازي، وهو قول أكثر الفقهاء[2]، وهذا هو المختار عندنا.

واعلم أنا نريد بفسق التأويل: هو أن يعتقد المعتقد اعتقاداً، أو يفعل فعلاً من الأفعال يقضي الدليل بكونهما فسقاً وهو لا يعلم ذلك، وهذا نحو: فسق الخوارج فإنهم فعلوا أفعالاً توجب الفسق، ولم يشعروا بذلك ويدل على ما اخترناه وجهان:

أما أولاً: فلأن الإجماع منعقد من الصحابة والتابعين على قبول رواية الخوارج وشهاداتهم، وقتلة عثمان وكل واحد منهم متأول، ولم يعلم من أحد من الصحابة رد روايتهم في شيء من ذلك أصلاً، بل قبلوها من غير نكير ولا مخالفة فيها.

وأما ثانياً: فلأن التهمة زائلة في حقهم، فإنهم يخافون الله تعالى ويراقبونه، وذلك يمنعهم عن الجرأة على الكذب على الله وعلى رسوله، فلأجل هذا كانت روايتهم مقبولة لما ذكرناه، ومنشأ الخلاف في الكفر والفسق هل يكونان سلب أهلية أو يورثان التهمة[3]؟.

فمذهب أبي حنيفة أنهما لأجل التهمة، ولهذا قبل شهادة أهل الذمة على بعضهم بعض[4].

ومذهب أبي بكر الباقلاني أنهما سلب أهلية بكل حال فلا تقبل روايتهم وشهادتهم بحال.

ومذهب الشافعي أن الكفر سلب أهلية، وأما الفسق فلمكان التهمة، ولهذا قال: أقبل شهادة أهل الأهواء كلهم إلا الخطابية[1] من الروافض لأنهم يرون الشهادة بالزور لمن

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين (١٣٤/٢)، الإحكام للآمدي (٩٥/٢).

(٢) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ١٨٦)، المعتمد لأبي الحسين (2/134)، المستصفى للغزالي (ص١٢٧)، المحصول للرازي(٥٧٤/٤).

(٣) قال السيد العلامة الحسين بن القاسم في الهداية: (وفائدة الخلاف تظهر في كافر التأويل وفاسقه فالقائلون بأنهما سلب أهلية يردونهما، والقائلون: بأنهما مظنة تهمة يقبلون المتحفظ منهما في دينه، المحرم للكذب لارتفاع التهمة، وإن فعل ما يوجب كفراً أو فسقاً جهلاً منه بكونه يوجبهما)ا.هـ. هداية العقول (٧٢/٢).

(٤) انظر: أصول البزدوي (ص ١٧٩)، أصول السرخسي (٣٤٦/١).

يوافقهم في مذهبهم[٢]، واحتج المنكرون بأن الفاسق من جهة التأويل بمنزلة الفاسق من جهة التصريح، وقد تقرر بالإجماع رد رواية الفاسق المصرح وشهادته، فهكذا الكلام في رد رواية المتأول وشهادته. والجواب من وجهين:

أما أولاً: فلأن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يكون مقبولاً.

وأما ثانياً: فلو سلمنا حصول الجامع، فإن التفرقة بينهما ظاهرة فإن المجاهرة بالأفعال الفسقية أعظم جرماً، وأدخل في الجرأة على اقتحام الكذب، بخلاف فاسق التأويل فإنه متدين ويتجافى عن الكذب، فلأجل ما ذكرناه فارق أحدهما الآخر.

الحكم الرابع: في رواية من جهل حاله فلم يعرف بعدالة ظاهرة، ولا هو معروف بفسق ظاهر، فهل يكون مقبولاً فيما رواه أم لا[٣]؟

فيه خلاف: فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة ومحققو الأشعرية أن

---

(٥) **الخطابية**: من الرافضة ينسبون إلى أبي الخطاب، واسمه محمد بن أبي زينب، زعم أن جعفر الصادق نبي ثم إله ثم ادعى الإلوهية لنفسه، كان يأمر أصحابه أن يشهدوا على من خالفهم بالزور . انظر: الملل والنحل لابن المرتضى (٣١/١)، المصباح المنير للرازي (ص٧٦).

(١) انظر: المستصفى للغزالي (ص ١٢٧) .

(٢) المجهول على ثلاثة أقسام مجهول العين ومجهول الحال ظاهرا وباطنا، ومجهول الحال باطنا فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهو مجهول العين وحقيقته هو من لم يرو عنه إلا راو واحد، وفيه خمسة أقوال:

الأول: أن الصحيح الذي عليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم أنه لا يقبل.

الثاني: أنه يقبل مطلقا وهو قول من لم يشترط في الراوي غير الإسلام واكتفى في التعديل بواحد.

الثالث: التفصيل وهو إن كان الراوي المنفرد بالرواية عنه لا يروى إلا عن عدول قبل وإلا لم يقبل.

الرابع: أن الراوي إن كان مشهورا في غير العلم بالزهد ومثلوه بمالك بن دينار أو النجدة أي الغلبة ومثلوه بعمرو بن معدي كرب قبل وألا يشتهر بشيء من ذلك فلا يقبل وهو قول ابن عبد البر .

الخامس: وهو أنه إن زكاه أي الذي لم يرو عنه إلا راو واحد أحد من أئمة الجرح والتعديل، مع رواية واحد عنه قبل، إلا فلا وإن روى عنه عدل وهو اختيار أبي الحسن بن القطان.

القسم الثاني: من أقسام المجهول مجهول الحال في العدالة في الظاهر والباطن مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه وفيه أي في قبوله ثلاثة أقوال:

الأول: أنه لا يقبل حكاه ابن الصلاح عن الجماهير.

الثاني: يقبل مطلقاً.

الثالث: إن كان الراويان عنه لا يرويان إلا عن عدل قبل، وإلا فلا.

القسم الثالث: من أقسام المجهول مجهول العدالة الباطنة وهو عدل في الظاهر، وهذا هو الذي يطلق عليه البعض (المستور) فهذا يحتج به بعض من رد القسمين الأولين، وبه قطع الإمام سليم بن أيوب الرازي، و ظاهر مذهب الزيدية قبوله. انظر: توضيح الأفكار لابن الأمير (١٨٥/٢)، المقنع في علوم الحديث لابن سراج (٢٥٦/١).

روايته غير مقبولة[1].

وزعم أصحاب أبي حنيفة أنها مقبولة[2].

والمختار هو الأول، ويدل على ذلك أمور أربعة:

أولها: أن مستندنا في خبر الواحد إنما هو عمل الصحابة ولا شك أن عادتهم هو رد خبر المجاهيل، ولهذا فإن أمير المؤمنين رد خبر الأشجعي في أمر المفوضة، ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس، وكان أمير المؤمنين يحلف الراوي وكل ذلك يدل من عادتهم وحالهم أنَّه لابد من الإحاطة بالعدالة والدرية بحالها ووقوعها، ومن جهل حاله فليست عدالته معلومة.

وثانيها: لو وجب العمل على أخبار المجاهيل، لكان لابد إليه من طريق ولا طريق هناك فيجب إطراحه، وإنما قلنا: إنه لو وجب العمل لكان لا بد إليه من طريق، فهذا ظاهر لأن العمل عليه هو أمر شرعي فلابد له من مستند.

وإنما قلنا: إنَّه لا مستند هناك؛ فلأن ذلك لو حصل لكان لا يخلو حاله: إما أن يكون نصاً أو إجماعاً، ولا نص هناك ولا إجماع، وإلا لوجب ظهورهما، وإما أن يكون قياساً على العمل على خبر العدل وهو فاسد؛ لأنه ليس في معناه، فثبت مما ذكرنا أنَّه لا طريق إلى العمل على خبر المجهول، وإذا كان لا طريق إليه، وجب إطراحه إذ لا سبيل إلى إثبات ما لا طريق إليه بحال.

وثالثها: هو أن عدم الفسق شرط في جواز الرواية، فيجب أن يكون العلم بالعدالة شرطاً في جواز الرواية.

وإنما قلنا: إن عدم الفسق شرط في جواز الرواية فلقوله تعالى:﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦) وهذا صريح في المنع من قبول رواية الفاسق.

وإنما قلنا: إن عدم الفسق إذا كان شرطاً في جواز الرواية، وجب أن يكون العلم به شرطاً لجوازها، فلأنه إذا لم يكن حاصلاً كنا جاهلين به، ولا شك أن الجهل بالشرط هو جهل بمشروطه، وإذا كان الأمر كما قلناه ممن جهل حاله، لم يحصل لنا العلم بعدم فسقه لمن يكون فسقه مجوزا، فلهذا كان العمل عليه ممتنعاً لعدم شرطه.

---

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ١٨٥)، المحصول للرازي (٥٧٦/٤) .

(٢) انظر: أصول السرخسي (٣٤٥/١) .

ورابعها: هو ما تقرر من أن شهادة المجهول غير مقبولة في العقوبات باتفاق منا ومنهم فيجب ألا تكون روايته مقبولة، والجامع بينهما هو أن كل واحدٍ منهما لابد فيه من الوصول إلى غلبة الظن، فهذه الأمور كلها دالة على أنَّه لابد من العلم بكونه عدلاً بضرب من الخبرة، والبحث عن سيرته وسريرته ولا يكفي ظهور الإسلام كما زعموه.

واحتج المخالف بشبه:

الشبهة الأولى: قولهم: مستندنا في ذلك هو عمل الصحابة، فإن المعلوم من حالهم أنهم كانوا يقبلون أخبار العبيد والنسوان والأعراب، واعتمدوا في ذلك على أنهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالإسلام من غير حاجة إلى خبرة وتحرية بعدالتهم، واختبارهم في جميع تصرفاتهم.

والجواب: أن المعلوم ضرورة من عادتهم هو قبول خبر من عرفوا عدالته ورد خبر من لم يعرفوا ذلك منه، ولهذا قبلوا خبر أزواج الرسول وغيرهن من الصحابة لما كانت عدالتهم معروفة ، وردوا خبر من شكوا في عدالته وصرحوا بذلك فيما حكيناه عن أمير المؤمنين وغيره من الصحابة فبطل ما توهموه.

الشبهة الثانية: هي أن الرسول عليه السلام قبل شهادة الأعرابي على رؤية الهلال[1] ولم يعرف من حاله إلا الإسلام من غير خبرة ولا تحرية، وفي هذا دلالة على ما قلناه من التعويل على مجرد الإسلام ولا حاجة إلى الفحص عن العدالة.

والجواب: أن كونه أعرابياً لا يمنع كونه معلوم العدالة، إما بالوحي من الله تعالى، وإما بخبر من خَبُر حاله فزكاه، فمن سلّم لكم كونه مجهولاً مع ما ذكرناه من الاحتمال في حقه.

الشبهة الثالثة: ولو أسلم كافر وشهد في الحال، أو روى حديثاً، فإن قلتم: إنَّه لا تقبل شهادته فهو باطل، وإن قبلتم شهادته وروايته فلا مستند لكم في قبولهما، إلا عدم معرفة الفسق فيه، فإذا انقضت مدة ولم يعرف منه فيها فسق، وجب قبول روايته وشهادته وهذا مطلوبنا.

والجواب: أن هذا هو نفس المسألة التي وقع النزاع فيها، فمن سلم قبول روايته وشهادته على الفور من غير إطلاع على خبره وتجربة منه، فقد يسلم الكذوب ويبقى على طبعه

(١) أخرجه المرشد بالله في الأمالي (٣٧٩/١)، و أبو داود (٣٠٢/٢)، والنسائي (٦٨/٢)، والترمذي (٧٣/٣) وابن ماجة (٥٢٩/١) من حديث ابن عباس. وصححه ابن حبان والحاكم واختلف في وصله وإرساله. انظر: نصب الراية للزيلعي (٤٣٥/٢).

الأول، فما لم يطلع منه على خوف وازع عما كان معتاداً له، فإنا لا نقضي بشهادته ولا روايته، فحصل من هذا أنَّه لابد من ملاحظته في موارد أموره ومصادرها لنكون على حقيقة من أمره وحاله، وهذا هو مطلوبنا.

ولهم شبه غير هذه، ومن عرف ما ذكرناه، هان عليه على القرب إفسادها.

الحكم الخامس: في سبب الجرح والتعديل هل يجب ذكرهما أم لا[1]؟.

اختلف العلماء في ذلك على أقوال أربعة:

أولها: أنَّه لابد من ذكر سببهما جميعاً، ولا يكتفى في ذلك بظاهر الحال، لأنه قد يظن فيما ليس تعديلاً أنَّه تعديل، وفيما ليس بجرح أنَّه جرح، فلا بد من ذكرهما ليتحقق الحال فيهما.

وثانيها: أنَّه لا يحتاج إلى ذكر سبب واحد منهما، وهذا هو قول أبي بكر الباقلاني لأنه إذا كان خبيراً بالتعديل والجرح فلا حاجة إلى إظهارهما، وإن لم يكن ذا معرفة بما ذكرناه فليس من أهل هذا الشأن.

وثالثها: أنَّه يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل، و هذا هو قول الشافعي، لأن العدالة ليس لها سبب واحد فيجب ذكره، وأما الجرح فلابد من ذكر سببه؛ لأنه قد نص فيما ليس بجرح أنَّه جرح لاختلاف المذاهب فيه، فلابد من ذكر سببه[2].

ورابعها: أنَّه لابد من ذكر سبب التعديل؛ لأن مطلق التعديل لا يحصل به الثقة، فلابد من ذكر سببه، فأما الجرح فإن مطلقه يبطل الثقة، فلا يحتاج إلى ذكر سببه، فهذه أقاويل الناس في ذلك.

والمختار عندنا: أن الأمر في ذلك مختلف اختلاف أحوال المزكين والجارحين، فإن علمنا بإحاطتهما بأسباب الجرح والتزكية اكتفينا بالإطلاق في ذلك، وإن علمنا أنهما غير مطلعين على أسبابهما مع كونهما عدلين، فلابد من ذكر أسباب الجرح والتعديل في ذلك لنعرف حقيقة الحال فيهما كما ذكرناه.

الحكم السادس: إذا تعارض الجرح والتعديل فأيهما يجب تقديمه[1]؟

---

(١) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٦٣/٢)، المستصفى للغزالي (ص١٢٩)، الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (ص١٠٥)، شرح الكوكب الساطع للسيوطي (٣٣٢/٢)..

(٢) وهذا اختيار الإمام القاسم بن محمد عليه السلام. هداية العقول (٦٣/٢).

والحق: أن تقديم الجرح أولى، لأن فيه الاطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل، ولا نفاها، فإن نفاها يطلب عدالة المزكي، لأن النفي لا يمكن الاطلاع عليه، فإطلاقه من جهة المزكي خطأ لا محالة.

نعم: أما إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل: رأيته حياً فهاهنا يتعارضان بلا إشكال(٢).

فأما عدة المعدلين إذا زادوا على عدة الجرح: فزعم قوم أنهم يقدمون على الجرح، وهذا فاسد فإنا قد ذكرنا أن السبب في تقديم الجرح على التعديل إنما هو إطلاع الجارح على زيادة، وهذا لا ينتفي بكثرة العدد في حق المعدل، فلهذا كان باطلاً(٣)، فهذا ما أردنا ذكره في العدالة وحكمها.

المسألة الثانية: في اعتبار التكليف(٤):

ولابد من اشتراط كون الراوي مكلفاً؛ ليكون متمكناً من التحرز عن الكذب، وعلى هذا لا تقبل رواية الصبي إذا كان صغيراً وله في الرواية حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون غير مكلف عند تحملها وعند أدائها، وهذا غير مقبول، لأمور ثلاثة:

---

(١) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٦٧/٢) ، المستصفى للغزالي (ص١٢٩) ، المحصول للرازي (٥٨٨/٤)، الإحكام للآمدي (٩٩/٢) ، كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (١٥٠/٣)، التقرير والتحبير لابن أمير حاج (٣٤٣/٢)،جامع الأصول لابن الأثير (١٢٨/١) ، فتح المغيث للسخاوي (٣٠٨/١).

(٢) قال صاحب الهداية في هذه الحالة: (فالترجيح بينهما بأمر خارج هو الواجب إن أمكن وإلا تساقطا. انظر: هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول للسيد العلامة الحسين بن القاسم (٦٧/٢).

(٣) ذهب الجمهور من العلماء إلى تقديم الجرح على التعديل مطلقاً سواء كان الجرح مبين السبب أو لا، وسواء كثر عدد الجارحين أو المعدلين أو استويا، لأن مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل، وهو مخبر بما خفي عن المعدل، إلا أن الفقهاء قيدوه بما إذا لم يقل المعدل عرفت أسباب الجرح ولكنه تاب وحسنة حاله، فإنه يقدم حينئذ المعدل.

وقيل: لا ترجيح لأيهما مطلقاً فيطلب الترجيح بخارج، وهو ظاهر مذهب الإمام القاسم بن محمد.

وقيل: التعديل مقدم على الجرح إن كثر المعدل لا إن استويا أو كان الجارح أكثر.

وقيل: إن تساويا تعارضا ولا يرجح أحدهما إلا بمرجح.

انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٦٧/٢) ، الكفاية للخطيب البغدادي (ص١٠٥)، الإحكام للآمدي (٩٩/٢) ، التقرير والتحبير لأمير حاج (٣٤٣/٢) ، تيسير التحرير لأمير بادشاه (٦٠/٣) ، فتح المغيث للسخاوي (٣٠٨/١)، تدريب الراوي للسيوطي (٣٠٩/١)، شرح الكوكب الساطع للسيوطي (٣٣٢/٢).

(١) انظر: هداية العقول للحسين بن القاسم (٥٧/٢) ، المستصفى للغزالي (ص ١٢٤)، المحصول للرازي (٥٦٤/٤)، أصول السرخسي (٣٧٢/١) ، البحر المحيط للزركشي (٣٢٧/٣).

أما أولاً: فلأن رواية الفاسق مردودة، فيجب أن تكون رواية الصبي أولى بالرد أيضاً لأن الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخافه.

وأما ثانياً: فلأن مستند الرواية في العمل إنما هو غلبة الظن، ورواية الصبي لا يغلب على الظن صدقها؛ لكونه لا يحجزه حاجز عن الكذب، فلهذا لم تكن روايته غالبة على الظن لما ذكرناه، فلا يجوز العمل عليها بحال.

وأما ثالثاً: فلأن الصبي لا يخلو إما أن يكون مميزاً أو لا يكون؟ فإن لم يكن مميزاً فلا عبرة بقوله، وإن كان مميزاً وهو غير مكلف فهو غير محترز عن الكذب؛ لكونه غير عالم بقبحه.

الحالة الثانية: أن يكون غير مكلف عند تحملها، بالغاً عند أدائها، وهذه تقبل لا محالة لأمور ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الإجماع منعقد على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير[1] وغيرهم من أحداث الصحابة وأصاغرهم، من غير تفرقة بين ما تحملوه في حال الصغر وبين ما تحملوه في حالة الكبر.

وأما ثانياً: فلأنه لا خلاف في استحباب إحضار الصبيان مجالس الرواية، ولولا رجاء إبلاغهم لما سمعوه في حالة الصغر، لكان لا وجه لهذا الاستحباب فإنهم لا ينتفعون بها في حال صغرهم أصلاً[2].

وأما ثالثاً: فإن الظن غالب على صدق ما رووه، ولو تحملوه عند الصغر كما هو غالب على ما تحملوه في وقت الكبر، فلهذا وجب العمل عليه.

لا يقال: أليس بعض العلماء[3] قد قضى بشهادة الصبيان فيما بينهم في الجنايات التي تجري بينهم وهم غير مكلفين، فهكذا حال الرواية.

لأنا نقول: هذا فاسد، فإن من قال بذلك فليس ذلك جرياً على منهاج الشهادة كما توهموا، وإنما تطفل على ذلك بمسلك شرعي معتضداً بأمور:

أما أولاً: فلأنه لا سبيل إلى إهدار دمائهم إذ لا يذهب دم امرئ هدراً في الإسلام.

---

(٢) **النعمان بن بشير** :بن سعد بن ثعلبة بن جلاس بن زيد الأنصاري الخزرجي أبو عبدالله ، أول مولود من الأنصار بعد الهجرة ، قتل في مواقعة بينه وبين مروان بن الحكم سنة ٦٥هـ . انظر: الإصابة لابن حجر (٦/٤٤٠).

(٣) لكن يبقى احتمال رجاء انتفاعهم بها حال كبرهم فتأمل.

(١) إشارة إلى مالك بن أنس فإنه رأى قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض، ما لم يتفرقوا أو يدخل بينهم كبيراً أو يخببوا (يفسدوا) . انظر: المدونة الكبرى لمالك بن أنس (١٣/١٦٣)، الاستذكار لابن عبد البر (٧/١٢٤).

وأما ثانياً: فلعموم البلوى بكثرة ما يقع بينهم من الجراحات فلابد من كفها.

وأما ثالثاً: فإنما كان منه تعويلاً على ما يظهر من قرائن أحوالهم، ولهذا اعتبر بالكثرة وأن يكون خبرهم قبل التفرق، فهذا منتهى من عول على ذلك[1]، وهذه مباحث فقهية لا حاجة بنا إلى الإكثار منها، فإذا فهم المقصد الأصولي فليعمل نظره في المسائل الفرعية.

المسألة الثالثة: في اعتبار الضبط والتحفظ.

واعلم أن كل من كان من الرواة حازما يقظا شديد الحفظ والضبط، فلا خلاف في قبول خبره وروايته، فأما إذا عارضه حديث من هو أضبط منه وأشد تحفظاً فيه نظر سنذكره في الترجيح بمشيئة الله تعالى.

فأما إذا كانت الغفلة تعتريه والسهو يتطرق إليه، فله بالإضافة إلى ذلك أحوال ثلاثة نذكرها:

الحالة الأولى: أن يكون الغالب من حاله هو التحفظ لما يرويه، لكن الغفلة ربما تطرقت إليه في بعض أحواله على جهة الندور، فهذا يقبل خبره ولا يرد بلا خلاف.

ووجه ذلك هو أنَّه إذا كان سهوه على جهة الندور فهو على القلة فلا حكم له.

الحالة الثانية: أن يكون الراوي شديد الغفلة في الأمور كلها وكان الغالب ذلك، فإن مثل هذا لا يقبل خبره بحال، إلا أن يكون ما نقله مما يستحيل في العادة تطرق السهو والغفلة إليه، فإنه يقبل إذا كان بهذه الصفة، وهذا نحو الأخبار القصيرة القريبة العهد.

الحالة الثالثة: أن يستوي الأمران في حقه أعني السهو والذكر، فهذا قد اختلفوا فيه على مذاهب ثلاثة:

أحدها: أنَّه لا يرد خبره حتى يعلم أنَّه سها فيه، وهذا هو مذهب أصحاب الشافعي واختاره قاضي القضاة عبد الجبار، ووجه ذلك هو أن قبول الأخبار ممن كان ظاهره العدالة واجب لا محالة في الجملة فإذا استوى حالاه وجب حمل ما قاله على السلامة، إلا أن يتحقق سهوه.

---

(٢) الذخيرة للقرافي (١٠/٢١٠)، الخرشي على مختصر خليل (٧/١٩٦).

وثانيها: أنَّه يرد خبره، وهذا هو رأي الشيخ أبي الحسين البصري وارتضاه بعض الزيدية[1]، ووجهه هو أن الراوي متى استوى الحال في ضبطه وسهوه، فإنه لا يحصل الظن لخبره، وإذا لم يكن حاصلاً فلا وجه لقبوله بحال.

وثالثها: أنَّه في موضع الاجتهاد وهذا هو رأي بعض أئمة الزيدية[2]، وهذا هو المختار عندنا، ووجه ما قلناه هو أن هذه المسألة لا دليل على كونها قاطعة، فإن العلماء على اختلافهم لم يؤثر عن أحدٍ منهم تخطئة الآخر فيما قاله، وفي هذا دلالة على كون المسألة اجتهادية لا قطعية.

المسألة الرابعة: في الراوي إذا كان واحداً.

زعم الشيخ أبو علي الجبائي أن الخبر الواحد إذا رواه عدلان وجب العمل عليه[3] بكل حال فإن رواه واحد فإنه لا يجوز العمل عليه إلا بأحد شروط ثلاثة:

أما أولاً: فبأن يعضده ظاهر يقويه.

وأما ثانياً: فبأن يعمل عليه بعض الصحابة.

وأما ثالثاً: فبأن يوافقه اجتهاد يكون ميسرا، فأما من غير هذه الشروط الثلاثة فلا يجوز العمل عليه[4].

وقال قوم: إنَّه لابد من اعتبار أربعة أخذاً من شهادة الزنا.

والذي عليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة والأشعرية أن الخبر الواحد مقبول وواجب العمل به، وإن كان الراوي له واحداً[5].

وهذا هو المختار، ومعتمدنا في الدلالة على ذلك وجوه ثلاثة:

أولها: أن مستندنا في العمل على أخبار الآحاد وما يرد منها وما يقبل، إنما هو عمل الصحابة، ومعلوم من حالهم بالضرورة أن أحداً لم يعتبر عدداً مخصوصاً فيما يعمل عليه من

---

(١) كالشيخ حسن الرصاص. صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص١٨٨).

(٢) كالإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة، ورجحه ابن لقمان عليهما السلام. صفوة الاختيار (ص١٨٨) الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤل (ص٩٨).

(٣) وهذا ما سبق الإشارة إليه الحديث العزيز في مصطلح المحدثين وهو أن لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين وقد شرطه أبو علي في قبول الخبر، وإليه يومئ كلام الحاكم أبي عبدالله في علوم الحديث، وهذا خلاف ما عليه الصحيح من مذهب الجمهور. انظر: نزهة النظر لابن حجر (ص٢٦).

(١) انظر: صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ١٨٣).

(٢) انظر: المستصفى للغزالي (ص١٢٣). صفوة الاختيار للمنصور بالله (ص ١٨٣).

أخبار الآحاد، ولهذا فإن أمير المؤمنين عمل على خبر أبي بكر وأبو بكر عمل على خبر رواه له بلال، وعمر عمل على خبر رواه له حمل بن مالك، وهكذا القول في جميع الصحابة فإنهم عملوا على خبر الواحد بلا شبهة.

وثانيها: أنا لو قضينا بالعدد، وأنه لابد من اعتباره في الأخبار الأحادية، لكان لابد عليه من دلالة ولا دلالة هناك فيجب بطلانه.

وإنما قلنا: أنا لو قضينا بالعدد لكان لابد فيه من دلالة، فلأن إثبات ذلك على زعم من زعمه إنما هو أمر شرعي يجب العمل عليه، فلا يجوز إثباته إلا بدلالة شرعية.

وإنما قلنا: إنَّه لا دلالة عليه فهذا ظاهر، فلأنه لو كان عليه دليل لكان إما نصاً أو قياساً على منصوص أو إجماع، وشيء من هذه الأمور ليس حاصلاً في مسألتنا، فيجب القضاء بفسادها وبطلانها.

وثالثها: أنا نقول: إذا ثبت قبول الاثنين وقبول الأربعة باتفاق، مع كونها غير مفيدة للعلم ولا مقتضية له، فيجب أيضاً قبول خبر الواحد أيضاً لكونه مفيد للعلم أيضاً والجامع بينهما هو أن المقصود منها تحصيل غلبة الظن، والظن كما هو حاصل بقول الاثنين والأربعة فهو حاصل بقول الواحد فلا وجه لاشتراط العدد بحال.

واحتج الشيخ أبو علي بقوله: إن معتمدنا في قبول خبر الواحد هو الشرع، ومعلوم أن الرسول صلى الله عليه وآله لم يعمل على خبر ذي اليدين[1] حتى سأل أبا بكر وعمر فيما أخبر من زيادته في الصلاة[2]، ولم يعمل عمر على خبر أبي موسى في الاستئذان حتى رواه معه غيره[3]، وغير ذلك في صور كثيرة، وهذا يدل على أن ما تفرد به المخبر الواحد غير مقبول وهذا هو مقصودنا.

والجواب من أوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن عملهم على خبر عائشة وحفصة، وعلى خبر عبد الرحمن وأبي هريرة وغيرهم من جلة الصحابة على انفراده أكثر من أن تحصى ولا يمكن حصره.

---

(١) **ذو اليدين**: خرباق السلمي أبو العريان رجل من بني سليم كان ينزل بذي خشب بناحية المدينة، وقيل: بأنه رجل من خزاعة اسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة يلقب بذو الشمالين، والأول أصح لأن هذا قتل في بدر وذو اليدين تأخر حتى روى عنه بعض التابعين. انظر: أسد الغابة لابن الأثير (٢/٢١٤)، معرفة الصحابة لأبي نعيم (٢/١٠٢٩).

(٢) أخرجه البخاري (١/١٨٢)، ومسلم (١/٤٠٣).

(٣) سبق تخريجه (ص ٢٩٧).

وأما ثانياً: فلأنا نعلم بالضرورة من حالهم قبول خبر الواحد في ما رواه كما نعلم بالضرورة من حالهم بطلان شهادة الواحد على انفراده.

وأما ثالثاً: فلأن هذه الأخبار التي استظهروا فيها بكثرة العدد، إنما هو لأمر عارض وتهمة ظهرت، فلا يمكن قياس سائر الأخبار عليها ممن لا يتهم في خبره، ولا يتطرق إليه تهمة.

المسألة الخامسة: في الراوي إذا روى حديثاً وأنكره من استند إليه.

اختلفوا على مذاهب ثلاثة:

أولها: أنَّه مقبول بكل حال[1]، وهذا هو قول أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة[2].

وهو اختيار قاضي القضاة وأبي الحسين البصري[3].

ووجهه هو أن ثقة الراوي تقتضي قبول حديثه مهما أمكن، ويمكن أن يكون صادقاً فلا وجه لرد حديثه بالشك والتوهم، ويحمل رد من استند إليه على النسيان والغفلة، فإن الإنسان ربما يعرض له النسيان كثيراً في أموره، وإذا كان الأمر كما قلناه جاز للراوي أن يروي ذلك وإن أنكره المروي عنه، ولهذا قال سهيل[4] حدثني ربيعة[5] عني[6].

وثانيها: أن يكون مردود بكل حال، وهذا هو قول جماعة من الحنفية وارتضاه أبو الحسين الكرخي[7].

ووجهه هو أن الاعتماد في ذلك إنما هو على من أسند إليه الحديث، والراوي إنما هو فرع فإذا كان الأصل منكراً له، فإن الظن يضعف من أجل ذلك، فلأجل هذا وجب رده.

---

(٤) وهذا هو اختيار المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص. صفوة الاختيار (ص١٩٠).

(٥) وهو محمد بن الحسن الشيباني.

(٦) المعتمد لأبي الحسين (١٣٨/٢)، أصول البزدوي (ص١٩١)، التبصرة للشيرازي (ص٣٤١).

(١) **سهيل** : بن أبي صالح ذكوان السمان الزيات المدني، أبو يزيد صدوق تغير حفظه بآخره، توفي سنة ١٤٠هـ وقيل: قبلها بيسير. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (٤٤١/٨)، تقريب التهذيب لابن حجر(ص٢٥٩).

(٢) **ربيعة**: بن أبي عبد الرحمن التيمي مولاهم أبو عثمان المدني المعروف بربيعة الرأي، واسم أبيه فروخ، ثقه فقيه مشهور من الخامسة، توفي سنة ١٣٦هـ. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر(ص٢٠٧).

(٣) في خبر أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (قضى باليمين مع الشاهد) أخرجه أبو داود (٣٠٩/٣) والترمذي (٦٢٧/٣) وقال : حسن غريب، وابن ماجة (٧٩٣/٢).

(٤) انظر: أصول السرخسي (٣/٢)، قواطع الأدلة للسمعاني (٣٥٥/١).

وثالثها: أن يكون في محل الاجتهاد وهذا هو قول بعض الزيدية[1]، وهو المختار، ويدل عليه هو أن المسألة هاهنا غير بالغة مبلغ القطع، وإذا كانت بهذه الصفة فربما ينقدح لبعض النضار قبوله اعتماداً على الظاهر، وربما ينقدح خلافه والمسألة اجتهادية لا قطعية، ولهذا فإن العلماء مع اختلافهم فيها(يعلم)[2] أن كل واحدٍ منهم لا يخطئ الآخر فيما ذهب إليه وهذا هو مرادنا بكونها اجتهادية، فعلى المجتهد ظنه فإذا وفَّى الاجتهاد حقه، كان ما يقوله حقاً وصواباً.

لا يقال: فإذا قال المروي عنه الحديث، أعلم أني ما رويته، أو يغلب على ظني أني ما رويته فكيف يكون حاله هل يتعارضا أم لا؟.

لأنا نقول: زعم قوم أنَّه إذا قال أعلم أني ما رويته فإنهما يتعارضان، لأن كل واحدٍ منهما ثقة فيما يرويه، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فلا جرم حكم بتعارضهما، وإن قال يغلب على ظني أني ما رويته كان تصديق الراوي أحق، لاحتمال أن يكون الأمر على خلاف ظنه.

والحق عندنا أنَّه في كل أحواله مبني على الاجتهاد، فإن غلب على الظن صدق الراوي وجب العمل عليه، وإن غلب على الظن خلاف ذلك جاز التعويل عليه، فهذا ما أردنا ذكره في القسم الأول وهو ما يتعلق بالراوي، وبالله التوفيق،،،،،،،،،،،،،،،،،،،.

❊ ❊ ❊

(٥) قال السيد العلامة الحسين بن القاسم في الهداية : (إما أن ينكره أو لا ؟ إن أنكره وقال: لم أرو له هذا الحديث فالاتفاق على أنه لا يعمل به؛ لأن أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين، ولا يقدح في عدالتهما؛ لأن واحد منهما بعينه لم يعلم كذبه، والمفروض أنها قد علمت عدالته فلا ترتفع بالشك.

وإن لم ينكره بل قال لا أدري أرويته أم لا ؟ فالأكثر على أنه يعمل به وقد احتج به من أهل الحديث مسلم في صحيحه خلافا للكرخي من الحنفية، وإحدى الروايتين عن ابن حنبل) أ.هـ . هداية العقول (١٠٤/٢).

(٦) أضافه المصنف في الحاشية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

قسم القرآن الكريم وعلومه:

- **القرآن الكريم.**
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- تفسير البغوي (معالم التنزيل في التفسير)، تأليف: الحسين بن مسعود البغوي، دار المعرفة– بيروت تحقيق: خالد عبد الرحمن العك.
- تفسير البيضاوي، تأليف: أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي، دار الفكر – بيروت.
- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تأليف: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر - بيروت – 1405هـ.
- تفسير القرآن العظيم، تأليف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر– بيروت 1401هـ.
- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى.
- حجة القراءات، تأليف: أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد بن زنجلة، مؤسسة الرسالة– بيروت 1402هـ/ 1982م، الطبعة: الثانية، تحقيق: سعيد الأفغاني.

- الدر المنثور، تأليف: عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر - بيروت ١٩٩٣م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي — بيروت.
- زاد المسير في علم التفسير، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي بيروت – 1404هـ، الطبعة: الثالثة.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر — بيروت.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.
- مفتاح السعادة، تأليف: علي بن محمد العجري، مؤسسة الإمام زيد– صنعاء- 1424هـ 2003م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الله حمود العزي.
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن، دار القلم/ الدار الشامية - دمشق / بيروت — ١٤١٥هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوودي.

قسم الحديث وعلومه:

- أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تأليف: الإمام محمد بن درويش بن محمد البيروتي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧م، ط١، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
- أصول الأحكام الجامع لأدلة الحلال والحرام، تأليف: المتوكل على الله أحمد بن سليمان، مؤسسة زيد– صنعاء- 1424هـ/2003م ، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبدالله حمود العزي.
- الأمالي المعروفة بالأمالي الخميسية، تأليف: المرشد بالله يحيى بن الحسين الحسني الشجري ، دار الكتب العلمية- بيروت- 1422هـ- 2001م، ط1، تحقيق : محمد حسن إسماعيل.
- الأمالي، تأليف: محمد بن علي بن بابويه الصدوق، مؤسسة البعثة، قم /إيران، ١٤١٧هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية بالمؤسسة.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: محمد باقر المجلسي، دار الوفاء- بيروت 1403هـ/1983م، الطبعة: الثانية.
- البدر المنير، تأليف: سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن، دار الهجرة- الرياض 1425هـ/2004م، ط1، تحقيق: مصطفى أبو الغيط، و عبدالله سليمان، وياسر كمال.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.

- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة الرياض الحديثة – الرياض، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.
- تذكرة الحفاظ، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى
- تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، تأليف: سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن المكتب الإسلامي – بيروت – 1994م، الطبعة: الأولى، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.
- تقريب التهذيب، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الرشيد سوريا – ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوامة.
- تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني المدينة المنورة – 1384 هـ- 1964م، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني.

- تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، مطبعة المدني – القاهرة، تحقيق: محمود محمد شاكر.
- تهذيب الكمال، تأليف: يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، مؤسسة الرسالة بيروت – ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. بشار عواد معروف.
- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تأليف: محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، المكتبة السلفية – المدينة المنورة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
- الجامع الصحيح المختصر، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير بيروت – 1407 هـ- 1987م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
- الجامع الصحيح سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
- ذم الكلام وأهله، تأليف: شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة – ١٤١٨هـ /١٩٩٨م، ط١، تحقيق: عبد الرحمن الشبل.
- سنن ابن ماجه، تأليف: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- سنن البيهقي الكبرى، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز – مكة المكرمة – 1414 هـ- 1994م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

- سنن الدارقطني، تأليف: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار المعرفة – بيروت 1386 هـ- 1966م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
- السنن الكبرى، تأليف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار الكتب العلمية – بيروت 1411هـ- 1991م، ط1، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن.
- شرح مشكل الآثار، تأليف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، مؤسسة الرسالة بيروت – ١٤٠٨هـ /١٩٨٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي مؤسسة الرسالة – بيروت – 1414 هـ/ 1993م، ط2، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.
- صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- طرح التثريب في شرح التقريب، تأليف: زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقي دار الكتب العلمية – بيروت – ٢٠٠٠م ، الطبعة: الأولى ، تحقيق: عبد القادر محمد علي.
- العلل الصغير، تأليف: الترمذي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت– 1379هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب.
- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، تأليف: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية – لبنان – ١٤٠٣هـ، الطبعة: الأولى.
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، المكتب الإسلامي بيروت – 1407هـ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي.
- قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية – بيروت – ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م، الطبعة: الأولى.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تأليف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي مكتبة الرشد – الرياض –1409هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تأليف: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٤٠٥هـ، ط٤، تحقيق: أحمد القلاش.
- الكفاية في علم الرواية، تأليف: أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية المدينة المنورة، تحقيق: أبو عبدالله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني.

- لسان الميزان، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م، ط٣، تحقيق: دائرة المعرف النظامية – الهند .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث/دار الكتاب العربي – القاهرة / بيروت – 1407 هـ.
- المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تأليف: الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، دار الفكر بيروت – 1404هـ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب.
- المدخل إلى السنن الكبرى، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي البيهقي أبو بكر، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي – الكويت – ١٤٠٤هـ، تحقيق: د. محمد ضياء االرحمن الأعظمي.
- المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية – بيروت – 1411هـ – 1990م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
- مسند أبي داود الطيالسي، تأليف: أبو داود سليمان بن داود الطيالسي، دار المعرفة – بيروت.
- مسند أبي يعلى، تأليف: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، دار المأمون للتراث دمشق – 1404 هـ- 1984م، الطبعة: الأولى، تحقيق: حسين سليم أسد.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة – مصر.
- مسند الإمام زيد، تأليف: زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، مكتبة الحياة- بيروت.
- مسند الربيع ، تأليف: الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، دار الحكمة/ مكتبة الاستقامة بيروت/سلطنة عمان- 1415هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد إدريس ، وعاشور بن يوسف.
- المصنف، تأليف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المكتب الإسلامي-بيروت- 1403هـ الطبعة: الثانية، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
- المعجم الأوسط، تأليف: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين- القاهرة 1415هـ ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ،عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
- المعجم الصغير (الروض الداني)، تأليف: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المكتب الإسلامي دار عمار – بيروت / عمان – 1405 هـ/ 1985م، ط1، تحقيق: محمد شكور محمود.
- المعجم الكبير، تأليف: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، مكتبة الزهراء- الموصل 1404هـ – 1983م، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.
- معرفة السنن والآثار، تأليف: الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية بيروت، تحقيق: سيد كسروي حسن.

- المقاصد الحسنة، تأليف: أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتاب العربي- بيروت 1405هـ/ 1985م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عثمان الخشت.
- المقنع في علوم الحديث، تأليف: سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، دار فواز للنشر السعودية – ١٤١٣هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع.
- موطأ الإمام مالك، تأليف: مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، دار إحياء التراث العربي – مصر تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- نزهة النظر، تأليف: ابن حجر العسقلاني ، دار الفكر- بيروت- ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، تحقيق: صدقي جميل العطار.
- نصب الراية لأحاديث الهداية، تأليف: عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، دار الحديث مصر – 1357هـ، تحقيق: محمد يوسف البنوري.

- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، تأليف: محمد بن جعفر الكتاني أبو عبد الله، دار الكتب السلفية مصر، تحقيق: شرف حجازي.

قسم العقائد والملل:

- حقائق المعرفة، تأليف: الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، تحقيق: حسن بن يحيى اليوسفي.
- السنة، تأليف: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، دار الراية – الرياض ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.عطية الزهراني.
- السنة، تأليف: عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، دار ابن القيم – الدمام – ١٤٠٦هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد سعيد سالم القحطاني.
- شرح المقاصد في علم الكلام، تأليف: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية – باكستان – 1401هـ – 1981م، الطبعة: الأولى.
- غاية المرام في علم الكلام، تأليف: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – 1391هـ، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف.
- الغيبة، تأليف: محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية- قم /إيران- ١٤١١هـ ط١، تحقيق: عباد الله الطهراني، وعلي أحمد الناصح.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور، دار الآفاق الجديدة – بيروت – 1977م، الطبعة: الثانية.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تأليف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد مكتبة الخانجي– القاهرة.

- فضائل الصحابة، تأليف: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مؤسسة الرسالة – بيروت ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. وصي الله محمد عباس.
- الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين، تأليف: العزي محمد بن يحيى مدعس، مؤسسة زيد بن على ــ صنعاء– مصفوف (جاهز للطبع).
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تأليف: عبد الملك الجويني إمام الحرمين، عالم الكتب – لبنان – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، الطبعة: الثانية، تحقيق: فوقية حسين محمود.
- مجموع رسائل الإمام الهادي، تأليف: الإمام الهادي يحيى بن الحسن، مؤسسة الإمام زيد– عمان الأردن.

- معالم أصول الدين، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، دار الكتاب العربي– لبنان 1404هـ /1984م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
- الملل والنحل، تأليف: محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة – بيروت 1404هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني.
- المواقف، تأليف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل – بيروت – 1417هـ 1997م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الرحمن عميرة.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي– الرياض ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، الطبعة: الثانية.

قسم الفقه وأصوله:

- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية– بيروت – 1404هـ، ط1، تحقيق: جماعة من العلماء.
- إجابة السائل شرح بغية الآمل، تأليف: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مؤسسة الرسالة بيروت – 1986م، ط1، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي، ود. حسن الأهدل.
- أحكام أهل الذمة، تأليف: شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي– رمادى للنشر/ دار ابن حزم– الدمام/ بيروت– ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ط١، تحقيق: يوسف البكري، وشاكر توفيق.
- الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الحديث القاهرة – 1404هـ، الطبعة: الأولى.
- الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، دار الكتاب العربي بيروت – 1404هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. سيد الجميلي.

- الأحكام في الحلال والحرام، تأليف: الهادي يحيى بن الحسين، جمعه: على بن أحمد حريصه، مكتبة التراث الإسلامي – صعده- ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، الطبعة: الثانية.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر بيروت – ١٤١٢ هـ/١٩٩٢م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب.
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية-بيروت- 2000م، ط1، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض.
- الأشباه والنظائر، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ، الطبعة: الأولى.
- أصول السرخسي، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة- بيروت.
- أصول الشاشي، تأليف: أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي، دار الكتاب العربي بيروت – 1402هـ.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الجيل - بيروت – 1973م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تأليف: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر- بيروت 1415هـ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات لدار الفكر.
- الأم، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة - بيروت – 1393هـ، الطبعة: الثانية.
- الانتصار على علماء الأمصار، تأليف: المؤيد بالله يحيى بن حمزة الحسيني، مؤسسة الإمام زيد صنعاء -1422هـ/2002م، ط1، تحقيق: عبد الوهاب بن علي المؤيد، وعلي بن أحمد مفضل.
- البحر الزخار، تأليف: الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، دار الحكمة اليمانية- صنعاء 1366هـ/1947م، الطبعة: الأولى.
- البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية- بيروت- 1421هـ /2000م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد محمد تامر.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي – بيروت 1982م، الطبعة: الثانية.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار الفكر – بيروت.
- البرهان في أصول الفقه، تأليف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، الوفاء المنصورة/ مصر – 1418هـ، الطبعة: الرابعة، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.

- التاج المذهب لأحكام المذهب، تأليف: أحمد بن قاسم العنسي اليماني الصنعاني، دار الحكمة اليمانية – صنعاء- 1414هـ/1993م.
- التبصرة في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر دمشق – 1403هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتب الإسلامي – القاهرة- ١٣١٣هـ.
- التحبير شرح التحرير، تأليف: علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، مكتبة الرشد- الرياض 1421هـ/ 2000م، ط1، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح.
- التقرير والتحبير في علم الأصول، تأليف: محمد بن محمد الحلبي الحنفي المشتهر بابن أمير الحاج دار الفكر - بيروت - 1417هـ/1996م.
- تقويم النظر، تأليف: أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب بن الدهان، مكتبة الرشد- الرياض 1422هـ/ 2001م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. صالح بن ناصر الخزيم.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تأليف: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، مؤسسة الرسالة – بيروت – 1400هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.
- تيسير التحرير، تأليف: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر – بيروت.
- جوهرة الأصول وتذكرة الفحول، تأليف: أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص، دار إحياء التراث العربي- بيروت- 1430هـ/2009م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. أحمد على المأخذي.
- حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، تأليف: أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر – بيروت.
- حاشية العطار على جمع الجوامع، تأليف: حسن العطار، دار الكتب العلمية-بيروت- 1420هـ 1999م، الطبعة: الأولى.
- الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الفكر للطباعة – بيروت.
- الذخيرة، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار الغرب - بيروت - ١٩٩٤م تحقيق: محمد حجي.
- الرسالة، تأليف: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي- القاهرة - 1358هـ/1939م، تحقيق: أحمد محمد شاكر.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، عالم الكتب-بيروت- 1999م/ 1419هـ، ط1، تحقيق: علي معوض، وعادل أحمد.

- روضة الناظر وجنة المناظر، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض– 1399هـ، ط2، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تأليف: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، دار إحياء التراث العربي – بيروت –1379هـ، الطبعة: الرابعة، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي.
- شرح التجريد في فقه الزيدية، تأليف: المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، مركز البحوث والدراسات اليمني– صنعاء، تحقيق: محمد يحيى عزان، وحميد جابر عبيد.
- شرح القواعد الفقهية، تأليف: أحمد بن الشيخ محمد الزرقاء، دار القلم – دمشق-١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، الطبعة: الثانية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقاء.
- شرح الكوكب الساطع، تأليف: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة مصطفى نزار الباز– مكة المكرمة/ الرياض – 1421هـ/2000م، ط2، تحقيق: محمد الحبيب بن محمد.
- شرح الكوكب الساطع، تأليق، جلال الدين السيوطي، مكتبة مصطفى نزار الباز – مكة المكرمة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ط٢، تحقيق: محمد الحبيب محمد.
- شرح معاني الآثار، تأليف: أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك أبو جعفر الطحاوي، دار الكتب العلمية – بيروت – 1399هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد زهري النجار.
- صفوة الاختيار، تأليف: المنصور بالله عبد الله بن حمزة، مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية صعده- 1423هـ/2002م، ط1،تحقيق: إبراهيم يحيى الحمزي، وهادي بن حسن الحمزي.
- الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، تأليف: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، دار الكتب العلمية-بيروت- ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ط١، تحقيق: خليل المنصور.
- الفصول اللؤلؤية ، تأليف: صارم الدين إبراهيم بن محمد الوزير، مركز التراث والبحوث اليمني صنعاء- 1422هـ/**2001**م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان .
- الفقيه والمتفقه، تأليف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي السعودية – 1421هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي.
- قواطع الأدلة في الأصول، تأليف: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، دار الكتب العلمية- بيروت- 1418هـ/1997م، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي.
- قواعد الفقه، تأليف: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الصدف ببلشرز – كراتشي ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٦م، الطبعة: الأولى.
- الكاشف لذوي العقول عن معاني الكافل بنيل السؤل، تأليف: أحمد بن محمد بن لقمان، مكتبة بدر- صنعاء- 1425هـ/ 2004م، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. المرتضى زيد المحطوري.

- كتاب التلخيص في أصول الفقه، تأليف: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، دار البشائر الإسلامية - بيروت - 1417هـ- 1996م، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية - بيروت - 1418هـ/ 1997م، تحقيق: عبد الله محمود محمد.
- كنز الوصول الى معرفة الأصول (أصول البزدوي)، تأليف: علي بن محمد البزدوي الحنفي مطبعة جاويد بريس— كراتشي.
- اللمع في أصول الفقه، تأليف: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية بيروت - 1405هـ /1985م، الطبعة: الأولى.

- المبسوط، تأليف: شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة — بيروت.
- المجموع شرح المهذب، تأليف: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر بيروت- 1997م.
- المحصول في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي بكر بن العربي المعافري المالكي، دار البيارق- عمان 1420هـ - 1999م، الطبعة: الأولى، تحقيق: حسين علي البدري، وسعيد فودة.
- المحصول في علم الأصول، تأليف: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض — ١٤٠٠هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: جابر فياض العلواني.
- المستصفى في علم الأصول، تأليف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الكتب العلمية- بيروت 1413هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.
- المسودة في أصول الفقه، تأليف: عبد السلام + عبد الحليم + أحمد بن عبد الحليم آل تيمية المدني - القاهرة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- المعتمد في أصول الفقه، تأليف: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، دار الكتب العلمية بيروت — ١٤٠٣هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: خليل الميس.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تأليف: محمد الخطيب الشربيني،دار الفكر- بيروت.
- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر - بيروت — 1405هـ، الطبعة: الأولى.
- المنخول في تعليقات الأصول، تأليف: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الفكر - دمشق 1400هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.
- منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول، تأليف: المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى دار الحكمة اليمانية- صنعاء- 1412هـ/ 1992م، ط1، تحقيق: د. أحمد على المأخذي.

- الموافقات في أصول الفقه، تأليف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار المعرفة بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.
- نفائس الأصول ، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، مكتبة مصطفى نزار الباز- مكة المكرمة/ الرياض- 1416هـ/ 1995م،ط1، تحقيق: عادل أحمد ، وعلي محمد معوض.
- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل - بيروت – 1973م.
- هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول، تأليف: الحسين بن القاسم بن محمد، المكتبة الإسلامية، 1410هـ، الطبعة: الثانية.
- الهداية شرح بداية المبتدي، تأليف: أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغياني، المكتبة الإسلامية.
- الوجيز في أصول الفقه، تأليف: أ.د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة – بيروت- 1417هـ 1997م، الطبعة السادسة.
- الورقات، تأليف: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: د. عبد اللطيف محمد العبد.

قسم التاريخ والتراجم والطبقات:

- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تأليف: صديق بن حسن القنوجي، دار الكتب العلمية - بيروت – 1978م، تحقيق: عبد الجبار زكار.
- الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، تأليف: أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري دار الكتاب- الدار البيضاء- 1418هـ/ 1997م، تحقيق: جعفر الناصري، ومحمد الناصري.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تأليف: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، دار الجيل بيروت – 1412هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد البجاوي.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة، تأليف: عز الدين بن الأثير، دار إحياء التراث العربي - بيروت 1417 هـ/ 1996 م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي.
- الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، تأليف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٤١٧ هـ /١٩٩٧م، ط٣، تحقيق: د. عز الدين علي السيد.
- الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الجيل- بيروت 1412هـ/ 1992م، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد البجاوي.
- أعلام المؤلفين الزيدية، تأليف: عبد السلام الوجيه، مؤسسة الإمام زيد _ عمان/ الأردن 1420هـ/ 1999م، الطبعة: الأولى.
- الأعلام، تأليف : خير الدين الزركلي، دار العلم – بيروت – 1980م، الطبعة : الخامسة.

- الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، تأليف: الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين الهاروني، مؤسسة الإمام زيد الثقافية– عمان الأردن.
- الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراءه الكلامية، تأليف: د. أحمد محمود صبحي، العصر الحديث 1410هـ/1990م، الطبعة: الأولى.
- انتشار الإسلام وأشهر مساجد المسلمين في العالم، تأليف: حسين محمد كمال، دار الفكر العربي القاهرة– 1976م، الطبعة: الأولى.

- الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي والعسكري، تأليف: د. قاسم عبده قاسم، و د. علي السيد علي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية– مصر.
- الأيوبيون والمماليك في مصر والشام، تأليف: د. سعيد عبد الفتاح عاشور، دار النهضة العربية القاهرة – 1996م.
- البداية والنهاية، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف– بيروت 1411هـ / 1990م، الطبعة: الثانية.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تأليف: العلامة محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة بيروت– الطبعة والتاريخ: بدون.
- بغية الطلب في تاريخ حلب، تأليف: كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، دار الفكر تحقيق: د. سهيل زكار.
- بلوغ المرام في شرح مسك الختام في من تولى حكم اليمن من ملك وإمام، تأليف: القاضي حسين بن أحمد العرشي، المكتبة الثقافة الدينية– مصر.
- بنو رسول وبنو طاهر وعلاقات اليمن الخارجية في عهدهما، تأليف: د. محمد عبد العال أحمد دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية– 1989م.
- بهجة الزمن في تاريخ اليمن، تأليف: تاج الدين عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، دار الكلمة صنعاء– 1985م، الطبعة: الثانية، تحقيق: مصطفى حجازي.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي دار الكتاب العربي–بيروت– 1407هـ/ 1987م، ط1، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى.
- تاريخ الأمم والملوك، تأليف: محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية – بيروت– 1407هـ الطبعة: الأولى.
- تاريخ الخلفاء، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مطبعة السعادة – مصر – 1371هـ 1952م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

- تاريخ المدينة المنورة، تأليف: أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري، دار الكتب العلمية - بيروت 1417هـ-1996م، تحقيق: علي محمد دندل، وياسين سعد الدين بيان.
- تاريخ بغداد، تأليف: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية — بيروتلمع
- تاريخ خليفة بن خياط، تأليف: خليفة بن خياط الليثي العصفري أبو عمر، دار القلم ، مؤسسة الرسالة — دمشق/ بيروت — ١٣٩٧هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري.
- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، تأليف: أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي، دار الفكر- بيروت— ١٩٩٥م، تحقيق: محب الدين العمري.
- التحف شرح الزلف، تأليف: مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي، مركز بدر العلمي والثقافي صنعاء- 1417هـ/1997م، الطبعة: الثالثة.
- تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار(رحلة ابن بطوطة)، تأليف: محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي، مؤسسة الرسالة- بيروت — 1405هـ، ط4، تحقيق: د. علي المنتصر الكتاني.
- جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي، تأليف: د. كمال السيد أبو مصطفى، مركز الإسكندرية للكتاب، 1994م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف: عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد، مير محمد كتب خانه — كراتشي.
- حكام اليمن المؤلفون المجتهدون، تأليف: عبدالله محمد الحبشي، دار القران الكريم — بيروت 1399هـ/1979م، الطبعة: الأولى.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تأليف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي بيروت — ١٤٠٥هـ، الطبعة: الرابعة.
- حياة الأدب اليمني في عصر بني رسول، تأليف: عبد الله محمد الحبشي، وزارة الإعلام والثقافة اليمن — 1980م، الطبعة: الثانية.
- الحياة العلمية والاجتماعية في مكة في القرنين السابع والثامن الهجري، تأليف: طرفة عبد العزيز العبيكان، مكتبة الملك فهد الوطنية- الرياض- 1416هـ/1996م.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تأليف: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية -حيدر أباد/ الهند- 1392هـ/1972م، ط2، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان.
- الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تأليف: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي، مؤسسة الرسالة-بيروت- 1418هـ/ 1997م، ط1، تحقيق: إبراهيم الزئبق.

- الزهد، تأليف: ابن أبي عاصم، دار الريان للتراث - القاهرة – ١٤٠٨هـ، الطبعة: الثانية تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد.
- الزيدية، تأليف: د. أحمد محمود صبحي، الزهراء للإعلام العربي-القاهرة- 1404هـ/1984م الطبعة: الثانية.
- السلوك في طبقات العلماء والملوك، تأليف: بهاء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب الجندي الكندي، مكتبة الإرشاد - صنعاء - 1995م، ط1، تحقيق: محمد بن علي الأكوع.
- السلوك لمعرفة دول الملوك، تأليف: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، دار الكتب العلمية-بيروت 1418هـ/1997م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
- سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، تأليف: عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العاصمي، دار الكتب العلمية-بيروت-1419هـ/1998م، تحقيق: عادل أحمد، وعلي معوض.
- سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة - بيروت 1413هـ، الطبعة: التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين.
- السيرة الحلبية في سيرة الأمين المأمون، تأليف: علي بن برهان الدين الحلبي، دار المعرفة - بيروت ١٤٠٠هـ.
- السيرة لابن هشام، تأليف: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، دار الجيل - بيروت 1411هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
- شذرات الذهب، تأليف: عبد الحي بن أحمد بن محمد العكبري المعروف بابن العماد، دار بن كثير-دمشق- 1406هـ،ط1، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط.
- طبقات الزيدية الكبرى (بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، تأليف: إبراهيم بن القاسم، مؤسسة الإمام زيد – عمان- 1421هـ/ 2001م، ط1، تحقيق: عبدالسلام الوجيه.
- طبقات الفقهاء، تأليف: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار القلم - بيروت تحقيق: خليل الميس.
- الطبقات الكبرى، تأليف: محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري، دار صادر-بيروت.
- طبقات المفسرين، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة وهبة- القاهرة- 1396هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد عمر.
- العبر في خبر من غبر، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مطبعة حكومة الكويت - الكويت – 1984م، ط2، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد.
- عصر سلاطين المماليك التاريخ السياسي والاجتماعي، د. قاسم عبده قاسم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية- مصر- 1998م ، الطبعة: الأولى.

- العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر أهل اليمن، تأليف: أبي الحسن علي بن الحسن الخزرجي الجيل الجديد- صنعاء-1430هـ/2009م، ط1،تحقيق: عبدالله قايد العبادي، ومبارك محمد الدوسري، وعلي عبدالله الوصابي، وجميل أحمد الأشول.
- العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تأليف: على بن الحسن الخزرجي، مطبعة الهلال الفجالة/ مصر – 1329هـ /1911م، ط 1، تحقيق: محمد بسيوني.
- فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن، تأليف: العلامة عبد الواسع بن يحيى الواسعي المطبعة السلفية – القاهرة- 1346هـ .
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للبلخي والقاضي عبدالجبار والحاكم الجشمي، تونس- 1986م تحقيق: فؤاد سيد.
- الفهرست، تأليف: محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة – بيروت – 1398هـ 1978م.
- قيام الدولة الزيدية في اليمن، تأليف: د. حسن خضيري أحمد، مكتبة مدبولي- القاهرة-1996م الطبعة: الأولى.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي المعروف بحاجي خليفة، دار الكتب العلمية - بيروت - 1413 هـ/1992م0
- الكنى والأسماء، تأليف: أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي، دار ابن حزم - بيروت ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي.
- اللطائف السنية للكبسي، مخطوط، مؤسسة زيد بن علي الثقافية__ صنعاء.
- لوامع الأنوار، تأليف: مجد الدين بن محمد المؤيدي، مركز الدراسات الإسلامية – صعدة تحقيق: محمد علي عيسي.
- مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار، تأليف: محمد بن علي الزحيف المعروف بابن فند، مؤسسة الإمام زيد – صنعاء- 1423هـ/1997م، ط1، تحقيق: عبد السلام الوجيه.
- مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تأليف: أحمد بن عبد الله القلقشندي، مطبعة حكومة الكويت الكويت – 1985م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان، تأليف: أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي ، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة - 1413هـ / 1993م.
- مشاهير علماء الأمصار، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار الكتب العلمية - بيروت- ١٩٥٩م، تحقيق: م. فلايشهمر.

- مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني، تأليف حسين بن عبد الله العمري، دار المختار دمشق- 1400هـ/1980م .
- مصادر التراث في المكتبات الخاصة، تأليف: عبدالسلام الوجيه، مؤسسة الإمام زيد- عمان 1422هـ/2002م، الطبعة: الأولى.

- مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، تأليف: عبدالله محمد الحبشي، المجمع الثقافي- أبو ظبي 2004م، ط: بدون.
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تأليف: عبد الواحد المراكشي، مطبعة الاستقامة- القاهرة 1368هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي.
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تأليف: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1411 هـ / 1991م، الطبعة: الأولى.
- معجم البلدان، تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي، دار الفكر – بيروت.
- معجم المؤلفين، تأليف: عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى/ دار إحياء التراث العربي – بيروت بدون ط . ت.
- مقدمة ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم- بيروت 1984م، الطبعة: الخامسة.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، دار صادر - بيروت – 1358هـ، الطبعة: الأولى.
- المنية والأمل في طبقات المعتزلة، تأليف: القاضي عبدالجبار بن أحمد، جمعه: الإمام أحمد بن يحيى المرتضى، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية- 1985م، تحقيق: د. عصام الدين محمد علي.
- النبذة اليسيرة في سيرة الإمام يحيى بن حمزة وأولاده، تأليف: العلامة عبدالله بن الهادي بن يحيى بن حمزة، مخطوط، مؤسسة زيد بن علي الثقافية- صنعاء.
- الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار إحياء التراث - بيروت 1420هـ/ 2000م، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى.
- وفيات الأعيان و انباء أبناء الزمان، تأليف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، دار الثقافة – لبنان- تحقيق: إحسان عباس.
- يتمة الدهر في محاسن أهل العصر، تأليف: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣هـ١٩٨٣م، ط١ ، تحقيق: د. مفيد محمد قمحية.

- اليمن عبر التاريخ، تأليف: أحمد حسين شرف الدين، مطبعة السنة المحمدية - مصر- 1384هـ 1964م، الطبعة: الثانية.

قسم اللغة وعلومها:

- أساس البلاغة، تأليف: أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار الفكر- 1399هـ 1979م.
- أسرار العربية، تأليف: الإمام أبو البركات الأنباري، دار الجيل - بيروت- ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د . فخر صالح قدارة.
- تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد بن مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية تحقيق: مجموعة من المحققين.
- التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت - 1405هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.
- تهذيب الأسماء واللغات، تأليف: محي الدين بن شرف النووي، دار الفكر - بيروت – ١٩٩٦م الطبعة: الأولى، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.
- جمهرة الأمثال، تأليف: الشيخ الأديب أبو هلال العسكري، دار الفكر - بيروت - 1408هـ 1988م.
- جمهرة اللغة، تأليف: محمد بن الحسن بن دريد، دار العلم للملايين-بيروت- 1987م، الطبعة: الأولى، تحقيق: رمزي منير بعلبكي.
- الخصائص، تأليف: أبو الفتح عثمان ابن جني، عالم الكتب - بيروت، تحقيق: محمد علي النجار.
- الديباج الوضيء شرح كلام الوصي، تأليف: الإمام يحيى بن حمزة ، مؤسسة زيد – صنعاء ١٤٢٤هـ، ط١، تحقيق: خالد قاسم المتوكل.
- شرح قطر الندى وبل الصدى، تأليف: جمال الدين بن هشام الأنصاري – القاهرة- ١٣٨٣هـ الطبعة: الحادية عشرة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- شرح نهج البلاغة، تأليف: ابن أبي الحديد، مؤسسة إحياء الكتب العربية – دمشق ١٣٧٨هـ١٩٥٩م، ط١، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- صبح الأعشى في كتابة الإنشاء، تأليف: القلقشندي أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، وزارة الثقافة - دمشق – 1981م، تحقيق: عبد القادر زكار.
- الصحاح تاج اللغة، تأليف أبي نصر الجوهري، دار الحديث – القاهرة- ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- غريب الحديث، تأليف: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية - بيروت- ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط١، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي.

- غريب الحديث، تأليف: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد، مطبعة العاني - بغداد ١٣٩٧هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عبد الله الجبوري.
- الفائق في غريب الحديث، تأليف: محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة – لبنان- الطبعة: الثانية تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
- القاموس المحيط، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة – بيروت.
- كتاب العين، تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د مهدي المخزومي د إبراهيم السامرائي.
- كتاب سيبويه، تأليف: أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، دار الجيل - بيروت، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.
- لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر – بيروت- ط1.
- المحكم والمحيط الأعظم، تأليف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، دار الكتب العلمية بيروت - 2000م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.
- مختار الصحاح، تأليف: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت 1415 هـ/1995م، طبعة جديدة، تحقيق: محمود خاطر.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي المكتبة العلمية – بيروت.
- المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.
- معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الجيل- بيروت 1420هـ /1999م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.
- المغرب في ترتيب المعرب، تأليف: أبو الفتح ناصرالدين بن عبد السيد بن علي المطرز، مكتبة أسامة بن زيد – حلب- 1979م، ط1، تحقيق: محمود فاخوري، وعبدالحميد مختار.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تأليف: جمال الدين ابن هشام الأنصاري، دار الفكر - دمشق ١٩٨٥م، ط٦، تحقيق: د . مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله.
- المقتضب، تأليف: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، عالم الكتب - بيروت، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية بيروت - 1399هـ /1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المكتبة التوفيقية – مصر، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.

كتب أخرى:

- إحياء علوم الدين ، تأليف أبو حامد الغزالي، دار الباز – مكة المكرمة . ط.ت: بدون.

- تحقيق التراث بين القديم والحديث، تأليف: الصادق عبدالرحمن الغرياني، مجمع الفاتح للجامعات ليبيا- ١٩٨٩م.
- العنوان الصحيح للكتاب، تأليف: حاتم بن عارف العوني، دار عالم الفوائد- مكة المكرمة ١٤١٩هـ، الطبعة: الأولى.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تأليف: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، إدارة المعارف الرباط، ١٣٤٠هـ.
- مناهج البحث العلمي وتحقيق التراث، تأليف: د. علي بن محمد مقبول الأهدل، دار الإيمان/دار القدس – الإسكندرية/ صنعاء- ٢٠٠٨م، الطبعة: الأولى.
- مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، تأليف: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي القاهرة- ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، الطبعة: الأولى.

* * *

الفهـــارس العامـــة:

أولاً: فهرس الآيات.

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار

ثالثاً: فهرس الأعلام.

رابعاً: فهرس الطوائف والفرق.

خامساً: فهرس الموضوعات.

فـهرس الآيـات

الآيـة — الصفحة

❋ ❋ ❋

فهرس الأحاديث والآثار[1]

الحديث – الأثر | الصفحة

(١) أقتصرت على الصفحة التي خُرج فيها الحديث أو الأثر.

* * *

فـهرس الأعلام[1]

العلم الصفحة

(١) أقتصرت على ذكر الصفحة التي وردت فيها الترجمة.

❋ ❋ ❋

فـهرس الطوائف والفرق[1]

الفرقة – الطائفة **الصفحة**

(٢) أقتصرت على ذكر الصفحة التي ورد فيها التعريف بالفرقة أو الطائفة.

***

فهرس الموضوعات